GABRIEL MARCEL

I
M33

JURNAL METAFIZIC

II 302 358

TURA AMARCORD

Scanned with CamScanner

1
M33

GABRIEL MARCEL

JURNAL METAFIZIC

Traducere de

DORIN ŞTEFĂNESCU

7265

236037
B.C.U. - IASI

EDITURA „AMARCORD"
Timişoara, 1995

Scanned with CamScanner

INTRODUCERE

JURNALUL METAFIZIC *pe care îl înfățișez astăzi publicului nu era inițial destinat, în gîndul meu, publicării: nu reprezenta în ochii mei decît un fel de pregătire pentru o lucrare dogmatică în care urma să expun, în succesiunea lor cît mai riguroasă, tezele esențiale la care reflecția mea m-ar fi îndemnat să subscriu. Dar, pe măsură ce căutările mele continuau, eram din ce în ce mai conștient nu doar de aversiunea pe care mi-o inspira în sine o expunere dogmatică, ci mai ales de caracterul ipotetic, aventuros al multor teme în jurul cărora gravita reflecția mea: în aceste condiții, nu era oare mai prudent și totodată mai loial să renunț, cel puțin pentru un timp, de a introduce într-un tipar sistematic, ce nu părea să li se potrivească, aceste gînduri pe care eram incapabil să le ordonez în conformitate cu ritmurile tradiționale ale construcției speculative? Nu era oare preferabil să îl incit pe cititor să parcurgă împreună cu mine drumul pe care eu însumi îl parcursesem, oricît de întortocheat și de accidentat ar fi putut fi acesta? Și, însoțind acest tovarăș de drum cu ezitările, cu nehotărîrile mele, să mă expun riscului de a afla în el un sprijin, poate o călăuză? . . .*

Acest jurnal cuprinde două părți distincte: prima a fost redactată în timpul lunilor de dinainte de război; cu toate că este în întregime orientată împotriva dialecticii,

Scanned with CamScanner

sau mai degrabă împotriva oricărei doctrine care ar pretinde să dea seama de realitate printr-un demers dialectic, poartă ea însăși pecetea doctrinelor pe care înțelege să le combată; mărturisesc că întîmpin astăzi o oarecare greutate urmărind în amănunt această discuție a cărei rigoare, aparentă cel puțin, îmi procură o stare de sfială retrospectivă; mă îndoiesc acum de ascetismul logic de care eram atunci însuflețit. A doua parte este cu totul diferită; renunțînd la speranța de a afla în aprofundarea condițiilor universale ale gîndirii elementele unei mistici pure, înclinam tot mai mult în a-mi concentra reflecția asupra anomaliilor pe care orice raționalism le tăinuie sau pe care, mai mult sau mai puțin, le trece cu vederea pentru a-și țese pînza conceptuală: senzația, raportul dintre suflet și trup, problemele psihologiei paranormale a căror realitate mi-a fost posibil să o stabilesc datorită experienței personale din timpul războiului, în condiții ce nu lăsau loc nici unui dubiu, iată cîteva din datele asupra cărora am ajuns să meditez în 1918 și în anii următori. Dar, printr-o întîmplare misterioasă și în același timp conformă totuși, mi se pare, cu ceea ce știm despre finalitatea ce veghează actele spiritului, am constatat puțin cîte puțin că rezultatele acestei meditații se întîlneau cu concluziile dialecticii mele inițiale. Și, fără îndoială, putem foarte bine pretinde că în metafizică a concluziona înseamnă întotdeauna a explicita un anumit conținut prealabil, prezent oarecum în gîndire înaintea tuturor argumentărilor ce par a-i da naștere. Nu e mai puțin adevărat că, chiar dacă admitem această identitate prejudicială, dacă pot spune astfel, a conținutului, cele două părți ale Jurnalului rămîn ciudat de neasemănătoare prin timbru și mărturisesc că partea a doua îmi oferă auzului un sunet cu mult mai familiar, mai inteligibil decît cea dintîi; aceasta din urmă cuprinde totuși temeiurile lo-

Scanned with CamScanner

gice ale celeilalte; și nu cred că ele s-ar putea disocia cu totul una de alta.

Dacă unii s-ar mira de faptul că Jurnalul nu ajunge la drept vorbind la nici o afirmație dogmatică precisă asupra structurii conștiinței sau a universului, ar trebui să le răspund că în această carte tocmai posibilitatea unor astfel de afirmații este pusă constant sub semnul îndoielii. Faptul că nu există un ultim cuvînt asupra lucrurilor, sau cel puțin că acest ultim cuvînt nu se poate înfățișa ca adevăr și că valoarea fundamentală a vieții religioase constă tocmai în faptul că ea transcende oarecum orice enunțare pretins obiectivă referitoare la univers — acestea sînt, mi se pare, ideile directoare ale primei părți a Jurnalului. S-ar comite o eroare văzînd aici o formă de agnosticism deghizat. Agnosticismul se situează dincoace de un anumit adevăr ce rămîne pentru el informulabil, deoarece condițiile cărora gîndirea umană le este supusă îl împiedică să străpungă vreodată cercul fenomenelor. Cu totul alta este poziția pe care am încercat să o definesc în Jurnal: ea constă în a desprinde adevărul de acea valoare transcendentă pe care i-o conferă în mod automat un anumit raționalism — și totodată în a reda existenței acea prioritate metafizică de care idealismul a pretins a o văduvi. În această privință, distincția dintre existență și obiectivitate are după mine o importanță deosebită. Nu ascund în nici un fel paradoxul pe care îl implică dorința de a restabili prioritatea metafizică a existențialului, fără a ne angaja totodată pe căile bătătorite ale ontologiei tradiționale. Oricît de strîmtă și de anevoioasă ar fi calea ce ni se deschide între aceste diverse obstacole, cred că este cea care trebuie urmată. La drept vorbind, existența nu poate fi nici situată, nici concepută, nici chiar cunoscută poate, ci doar recunoscută precum un teren de explorat; și fără îndoială că însuși limbajul este aici

Scanned with CamScanner

înșelător. Chiar cuvîntul „existență" desemnează, în modul cel mai imperfect, ceea ce este de fapt un anumit climat — sau și mai exact, zona de aderență, nu la real, ci la ceea ce spiritul trebuie să recunoască drept insurmontabil, nesusceptibil de a fi vreodată depășit. Aș dori să se vadă în Jurnal efortul conjugat al anumitor puteri spirituale aparent distincte, efort orientat mai întîi cu scopul derutării ochiului nostru lăuntric, apoi al reașezării sale în vederea unor noi cîmpuri de experiență și de meditație al căror rod ne va oferi poate într-o zi elementele unei mistici și, cine știe, ale unei înțelepciuni . . .

Scanned with CamScanner

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

PARTEA ÎNTÎI

1 ianuarie 1914 — Există un plan în care nu doar lumea este lipsită de sens, ci în care contradictorie este chiar problema de a ști dacă are vreunul; este planul existenței imediate; este, desigur, cel al fortuitului, ordinea întîmplării.

Reflecția ne permite să ne înălțăm la nivelul unor planuri succesive, în care se manifestă inteligibilele. Problema pe care mi-am pus-o este de a ști dacă între aceste planuri este posibil de a stabili diferențe ontologice. Ele se diferențiază într-adevăr prin forța lor de inteligibilitate, ceea ce înseamnă că se pretează în mod inegal explicării; din punctul de vedere al existenței imediate, nimic nu poate fi explicat și nici măcar înțeles; empirismul ca filosofie a imediatului se distruge pe sine; imediatul este contrariul unui principiu de inteligibilitate.

Din punctul de vedere al planurilor superioare, imediatul nu mai trebuie să se definească drept dat, ci întru totul mediatizabil; acest lucru nu înseamană că el încetează de a fi dat, ci faptul că în acest caz categoria datului nu este esențială. Raportul implicat de *gegebensein*, raport care inițial pretindea orice întemeiere, se dezvăluie cu totul lipsit de semnificație intrinsecă, deoarece implică un subiect empiric ce cuprinde el însuși un necuprins. Acest raport se prezintă dintru început ca imediat, ca ab-

Scanned with CamScanner

solut doar pentru că conștiința imediată face abstracție de determinările ce îi atribuie calitatea de subiect; dimpotrivă, în măsura în care are conștiință de sine ca subiect determinat empiric, ea se constituie ca reflecție pură. (Aș fi tentat să reformulez aceste afirmații spunînd că un spirit nu este într-adevăr decît ceea ce el se face.) Actul prin care reflecția se definește ca atare (pentru filosof, altfel spus pentru νοησις νοησεως) este cel prin care conștiința se gîndește pe sine ca fiind empirică.

5 ianuarie — Cred cu fermitate — și această convingere nu datează de azi, de ieri — că adevărurile filosofice sînt dependente de exigențele gîndirii ce le constituie. Ierarhia adevărurilor se definește în funcție de aceea a exigențelor. Problema este doar de a ști în raport cu ce se ordonează aceste planuri ierarhizate ale gîndirii. Un Leibniz sau un Hegel credeau că ele se ordonează în raport cu un plan absolut care ar fi însuși planul ființei, planul în care realitatea este ceea ce este, în care ea este creația lui Dumnezeu. (Și aici se vede de îndată că problema transcendenței divine este lipsită de importanță.) Acest mod de a gîndi este cuprins (în felul cel mai confuz bineînțeles, cel mai implicit) în orice afirmație ce pleacă de la postulatul că filosofia are un obiect exterior, pe care tinde să îl reproducă din ce în ce mai fidel; aparținînd deci oricui crede a putea vorbi de adevărul sau de falsitatea unui sistem. Cred dimpotrivă că această ierarhie nu trebuie și nu poate să se definească în funcție de o ordine ontologică înțeleasă la modul ideal. Iar critica cunoașterii absolute vizează tocmai condamnarea acestui mod de a vedea. Problema pe care sînt determinat să o pun se referă, deci, la a ști în ce fel ierarhia aceasta poate fi gîndită independent de această idee.

Scanned with CamScanner

7 ianuarie — Problemele care mă preocupă în acest moment sînt în fond probleme de metodă; iară pe cele mai însemnate. Mai întîi, a întemeia ierarhia concepțiilor filosofice evitînd totodată realismul și subiectivismul pur (care este, de altfel, contradictoriu; a concepe sistemele ca interpretări subiective înseamnă a le gîndi în dependența lor de o ordine cu totul obiectivă mutată în domeniul necunoscutului). Aș dori apoi să îmi definesc atitudinea în raport cu cea a lui Hegel în ceea ce privește istoria filosofiei. Paradoxul hegelian constă în ideea că sistemele ilustrează dialectica înainte chiar de a-i da naștere, spiritul nefiind decît cu condiția de a se face, *für sich sein* presupunînd pe *an sich sein*. Cu alte cuvinte, momentele dialecticii trebuie să înceapă prin a fi concepute ca absolute (conceperea momentelor ca absolute este ea însăși un moment ce precede cu necesitate conceperea momentelor ca momente). Există aici un realism dialectic ce nu mă satisface; dar de ce nu mă satisface? Oare pentru că nu m-am eliberat eu însumi de acest realism al timpului care ipostaziază, ca să spun așa, aprioritatea și aposterioritatea? Mă văd îndemnat astfel să pun încă o dată problema realității timpului, această problemă atît de obscură și atît de prost definită. M-am întrebat totodată ieri (din toate aceste probleme se va ivi poate în final o lumină) dacă știm cu exactitate ce vrem să spunem cînd punem o problemă de *a prioritate*. În ce sens este adevărat sau fals ca o idee să fie *a priori*? Întrebarea nu transgresează ea oare în întregime sistemul în care aceste categorii prezintă o semnificație? Nu oferă ea un sens doar acelui stadiu inferior în care înnăscutul și dobînditul sînt concepute oarecum fiziologic? Zace aici o problemă importantă pe care, după cunoștința mea, nimeni nu a întrevăzut-o. M-am întrebat de asemenea dacă nu există vreun mijloc de a determina condițiile în care re-

Scanned with CamScanner

flecția de sine a unei gîndiri poate fi creatoare (și nu doar o reproducere, un dublu steril). Dar nu întrezăresc încă nici o soluție.

Pentru a reveni la problema timpului, nu ar fi oare indicat să distingem două planuri (văd acest aspect încă foarte confuz), după cum spiritul are sau nu conștiința relativității *a priorității* și a *a posterității*? Voi preciza acest lucru mai tîrziu.

8 ianuarie — Există o legătură imanentă între realitatea lui Dumnezeu și realizarea sa în persoana sfîntului; dar realitatea lui Dumnezeu nu îi poate apărea sfîntului decît ca fiind ceva la care el participă — și ar fi total lipsită de adevăr afirmația care ar pretinde să poată transcende această accepție a participării. — Să remarcăm, pe de altă parte, că această realizare a lui Dumnezeu în sfînt nu ține de o contingență istorică, susceptibilă de a fi doar *dată* conștiințelor ulterioare; ea nu poate fi decît regîndită și reconstruită. Prin aceasta se justifică rațional incertitudinea istorică ce apasă negreșit viața sfîntului; sfințenia, fiind ea însăși construcție, va trebui să servească drept temei unor noi construcții etc.... Aceste construcții nu vor fi false; căci ceea ce interesează nu este substanța istorică a vieții sfîntului; sau mai degrabă această substanță nu poate fi disociată decît într-un mod arbitrar de conținutul religios. Această disociere nu este posibilă decît pentru necredincios. Necredinciosul care pretinde a reconstrui în istorie decade din tot ceea ce este; analiza nu poate viza și descoperi decît neantul.

9 ianuarie — Mi se pare că văd cu claritate felul în care se justifică ideea creației divine (credința într-un Dumnezeu creator). Mă înfățișez mie însumi, din punctul

Scanned with CamScanner

de vedere al cunoașterii, condiționat la nesfîrșit de cauzalitatea dezvoltării biologice care m-a precedat; realitatea mea pare astfel pulverizată. Dar pot eu oare să gîndesc acest adevăr despre mine (de altfel de negîndit) ca fiind ultim? Nu aș putea-o face decît înțelegînd adevărul acesta printr-un act arbitrar. Este de remarcat că, dacă accept acest determinism nesfîrșit, ajung în mod necesar să stabilesc un dualism radical între ceea ce sînt ca ființă gînditoare (ce vrea binele, ce vrea ființa binelui) și această materie întru totul contingentă ce sînt ca ființă empirică. Acest dualism, dacă ar fi într-adevăr afirmat, ar ruina orice acțiune sau mai degrabă ar face-o imposibilă. Nu pot acționa decît în măsura în care neg acest dualism, acțiunea reprezentînd tocmai această negare. Dar dacă reflectez la ceea ce implică negarea acestui dualism, ce descopăr? Faptul că trebuie să concep raportul dintre ființa mea ca gîndire, ca voință, și ființa mea empirică drept un raport ce nu este contingent. Trebuie să gîndesc *dincolo de cunoaștere* unitatea acestui dualism.

Această unitate nu poate fi gîndită decît în afara timpului. Trebuie să refuz a mă gîndi pe mine ca și contingență (cu alte cuvinte, ca determinat la nesfîrșit); acest lucru înseamnă că trebuie să mă gîndesc pe mine în situația de a fi dorit de un act atemporal, care este legat nemijlocit de mine. Și de la gîndul asupra divinității care m-a dorit trebuie să trec la gîndul asupra divinității care a dorit lumea, în virtutea legăturii imanente care mă unește cu lumea și mă face să fiu.

S-ar putea schematiza aceste lucruri gîndind la originea(?) timpului un Dumnezeu ce predetermină seriile cauzale, dar s-ar face astfel abstracție de elementul esențial al demonstrației.

Scanned with CamScanner

(Ceea ce mă conduce la o reflecție de metodă: pot să mă întreb în ce condiții aș putea să mă gîndesc pe mine însumi ca și creat. Nu este vorba însă în acest caz decît de o metodă euristică, deoarece acel ceva ale cărui condiții le caut poate fi gîndit ca ipoteza pură și gratuită. Dar dacă aceste condiții îmi apar pe urmă ca reale și antrenînd după ele credința într-un Dumnezeu creator, îmi voi fi realizat adevărata demonstrație.)

Aceasta se leagă de problema timpului, așa cum am înfățișat-o deja, și permite, cred, a o rezolva.

Trebuie mai întîi stabilit în principiu că accepția reală a timpului este legată de existența unei lumi în devenire, altfel spus a unei lumi supuse cauzalității. Cred că de fapt cauzele sînt abstracții și în acest sens cauzalitatea însăși nu este decît o raționalizare artificială a unei deveniri globale; dar acest lucru are prea puțină importanță acum. Dacă lucrurile stau astfel, idealitatea timpului nu poate fi gîndită decît dacă spiritul poate transcende ordinea însăși a cauzalității. Dar în ce condiții ar putea fi gîndită această idealitate întru adevăr? Altfel spus, condițiile în care o noțiune poate fi concepută ca adevărată se aplică idealității timpului? Pentru aceasta ar trebui nu doar ca gîndirea empirică să se poată înălța pînă la un punct de vedere de unde să se înfățișeze sieși (în măsura în care e legată de o lume în devenire) ca aparență, ci mai ales ca acest punct de vedere, această ordine să prezinte caracteristicile care să definească în general un adevăr.

12 ianuarie — Luînd în considerare faptul că credința nu poate fi identificată cu o judecată existențială, m-am întrebat în această dimineață dacă, dimpotrivă, ar fi posibil să se vadă în judecata existențială o cre-

Scanned with CamScanner

dință; cu alte cuvinte să se justifice în funcție de gîndirea religioasă acest caracter ireductibil al judecății existențiale, această proximitate pură de care gîndirea obișnuită trebuie să facă abstracție (din moment ce ea convertește judecata existențială într-o judecată relațională confuz enunțată). Rămîne de văzut. Teoria participării ar conduce astfel la o nouă metafizică, ce și-ar afla temeiul în religie. Riscul acestei idei este însă evident.

13 ianuarie — Prima problemă pe care trebuia să o punem în ceea ce privește idealitatea timpului se referă la condițiile fără de care ea nu ar fi de gîndit.

Motivele care pledează în favoarea idealității nu îmi par a fi cele invocate de Kant; nu poți deduce idealitatea transcendentă din realitatea empirică decît cu condiția de a stabili implicit un raport între experiență și realitate, raport care în fond poate să nu fie acceptat. Argumentarea presupune ideea lucrului în sine ce servește ca substrat al unei experiențe, și se știe cît de greu acceptabilă este o asemenea idee. Mi se pare că idealitatea timpului nu poate fi demonstrată decît grație unei critici interne, care ar lămuri contradicțiile imanente ideii de timp. În acest sens ar trebui văzută în antinomii adevărata, singura demonstrație pe care Kant a realizat-o (pe cînd el credea a o fi elaborat în Estetică). Lăsînd deoparte problema continuității, mă limitez a relua principalele dificultăți inerente ideii de timp (în ceea ce privește problema originii). A concepe o origine a timpului înseamnă, cu certitudine, a nu gîndi nimic în mod real; căci o aprioritate rămîne de conceput și chiar trebuie cu necesitate să fie concepută; este vorba doar de a concepe o origine a *ceea ce este în timp*. Să aibă această problemă o soluție reală și nu doar speculativă? Am

Scanned with CamScanner

spune: timpul însuși, ca formă ideală, nu are origine, dar ceea ce este în timp poate să aibă una[1].

Dar acest lucru este fie întru totul neinteligibil, fie generează conceperea unei relații între ceea ce este în afara timpului și ceea ce este în timp; iar această relație este de negîndit (doar dacă ceea ce este în afara timpului nu este pe nevăzute convertit în realitate temporală). Soluția este deci doar speculativă; și de altfel timpul poate fi, într-adevăr, gîndit ca ideal pur? ca nefiind durată a nimic, durat de nimic?

14 ianuarie — Pe de altă parte, este în aceeași măsură imposibil să gîndești timpul fără origine, ținînd cont de motivul invocat de Kant; în fond nu este, la urma urmei, o soluție; căci a da o astfel de soluție înseamnă doar a o amîna la nesfîrșit. Sîntem deci constrînși a spune că problema este insolubilă. De ce? Nu dintr-un motiv de fapt, ci doar pentru că gîndirea nu are dreptul să înțeleagă timpul și să îl trateze ca pe un obiect ce poate fi gîndit. Timpul constituie condiția formală în care obiectele ne pot fi date, nefiind el însuși un obiect. Problema este insolubilă, pentru că este nelegitimă. Cum se poate trece de la aceasta la ideea fenomenalității timpului?

Mi se pare că trecerea se poate realiza după cum urmează. Există o solidaritate între timp și realitatea temporală. A refuza să pui problema originii timpului înseamnă a refuza să o pui pe cea a originii lumii (în măsura în care ea este legată de timp, fiind aspectul real

---

[1] Prima problemă pe care trebuie să ne-o punem constă în a ști dacă spiritul poate ajunge la o certitudine asupra acestui punct, sau dacă o atare soluție nu este fictivă și nu se reduce la imaginarea unui fapt istoric (care poate fi adică privit de spirit ca și contingent, ca nelegat de actul prin care el se definește și se gîndește pe sine).

Scanned with CamScanner

al acestuia). Dar dacă este deopotrivă absurd să afirmi sau să negi faptul că lumea a avut o origine, înseamnă că lumea (ca atare) nu este, ea fiind o pură aparență; iar din idealitatea lumii (ca manifestare temporală) deducem idealitatea timpului, care nu reprezintă decît forma ei. Cred cu alte cuvinte că nu putem desprinde direct din caracterul formal al timpului caracterul său aparent, ci trebuie să recurgem ca intermediar la ideea solidarității timpului cu ceea ce este în timp. Într-adevăr, ceea ce este soluție (negativă) clară pentru timp este dimpotrivă cu totul neclară pentru ceea ce este în timp. Ne pare de neconceput ca ambele alternative să poată fi false în privința lumii; singura modalitate de a evita contradicția pare să fie afirmația conform căreia lumea adevărată este în afara timpului; iar contradicțiile de care ne izbim sînt legate de inadecvarea formei timpului în raport cu o realitate ea însăși (în sine) atemporală. Subiectivitatea timpului va servi drept explicație; vom spune că din cauza infirmității conștiinței noastre limitate nu putem surprinde această realitate decît temporal și că, prin urmare, ne angajăm în antinomiile menționate mai sus. Acestea îmi par a fi marile linii ale argumentării (e important de văzut că problema în întregul ei rămîne, chiar dacă se admite teoria bergsoniană a timpului; chiar dacă timpul real nu este decît durata ce ritmează elanul vital, dilema ca atare subzistă; căci elanul vital a început în timp; și nu mi se pare posibil să eludăm problema „aprioritații").

Ce s-ar putea crede despre soluția idealistă astfel definită? Înainte de a o aborda, n-ar trebui să ne întrebăm dacă am putea să o ocolim prin refuzul de a lua în considerare devenirea istorică a lumii? Ar trebui să renunțăm la iluzia care ne face să asimilăm lumea cu o persoană al cărei trecut poate fi (pare-se) întru totul înțe-

Scanned with CamScanner

les. Se va obiecta că nu există nici un motiv pentru ca modul de gîndire valabil pentru o parte din lume să nu fie valabil şi pentru lumea însăşi. Vom răspunde că, dacă ne este posibil să „înţelegem" trecutul unei persoane, aceasta deoarece concepem în mod arbitrar o secţiune discontinuă a devenirii care se leagă în fond, într-o manieră absolut continuă, de toată devenirea anterioară, am înţelege din acest punct de vedere trecutul doar pentru că luăm în considerare o ficţiune. Ar trebui deci să refuzăm a considera trecutul lumii sub aspectul său dat; căci sub acest aspect el este în mod inevitabil contradictoriu şi de negîndit; ar trebui să îl privim doar ca fiind substanţa unei deveniri raţionale nesfîrşite (devenire gîndită ca posibilă, ca viitoare, deci ca non-contradictorie); prin convertirea trecutului în viitor am evita contradicţiile ruinătoare ale tezei şi antitezei (germenul acestei soluţii se află, evident, la Kant); gîndind trecutul istoric al lumii în funcţie de activitatea infinită a spiritului care îi conturează încetul cu încetul adevărul, s-ar ajunge la eliminarea elementului irațional pe care doar ideea unei realităţi atemporale părea să îl poată desfiinţa. Putem accepta această soluţie idealistă şi critică în acelaşi timp? Să remarcăm că am vorbit despre devenirea unei gîndiri ce, în mod progresiv, conturează un adevăr. Un adevăr nu se poate însă constitui decît în corelaţie cu o intuiţie (reprodusă, cel puţin, la modul ideal); gîndirea pentru care se defineşte adevărul, făcînd abstracţie de intuiţie, se neagă pe sine ca instanţă confirmantă. Soluţia se dovedeşte a fi deci neîntemeiată. Se pare că modalitatea de a evita această dificultate ar consta în a spune că această gîndire vizează legităţi şi nu fapte trecute. Dar din două una: sau aceste legităţi se vor situa în afara timpului (interpretate fiind în sens platonician), în care caz nu ocolim situaţia atemporală, sau

Scanned with CamScanner

ele vor fi concepute ca niște condiții imanente empirice, nefiind atunci disociabile de lumea supusă timpului; și recădem în dificultățile precedente.

Se pare că nu se poate evita dilema dintre o realitate angajată în timp, pe de o parte, și o realitate atemporală, pe de altă parte (și a cărei devenire nu ar fi decît aparentă). Ce ar însemna a doua alternativă? Ea ne obligă să punem problema generală a raporturilor între aparență și realitate. Eliminăm, într-adevăr, contradicțiile inerente timpului gîndind o realitate atemporală al cărei timp ar fi aparent? Este evident că a concepe realizarea obiectivă a timpului prin atemporal înseamnă a nu gîndi nimic în adevăr. Trebuie să recurgem la ocolul subiectivității și să spunem că aparența este legată de existența gîndirii limitate.

15 ianuarie — Am arătat cu altă ocazie modul în care idealismul absolut se străduiește în zadar să integreze în absolut aparențele (fie că ele sînt sau nu concepute în funcție de o gîndire impregnată de subiectivitate). Dacă concepem dualismul dintre ceea ce este în timp și ceea ce este în afara timpului, acest lucru nu trebuie să ducă la speranța de a unifica pe urmă aceste două ordine; credința logică cu care un Bradley concepe unitatea, transmutarea aparențelor în sînul realului, nu este decît un apel la ininteligibil: optimismului logic al neo-hegelienilor ar trebui deci să îi opunem pesimismul logic al unui Spir, care neagă posibilitatea de a stabili o coordonare între normă și excepție, posibilitatea de a o deduce pe aceasta din aceea. Mi se pare că dualismul lui Spir se neagă pe sine, în măsura în care admite (*loc. cit.* p. 113) că acțiunea cauzelor morale „nu poate cauza nici o dislocare a ordinii lumii, *deoarece ea se exercită în virtutea uneia dintre forțele cosmice funda-*

Scanned with CamScanner

mentale". Dar, pe de altă parte, dualismul ontologic al lui Spir stă în picioare? Fără îndoială că Spir nu ar admite ca doctrina sa să fie numită dualism ontologic, căci doar norma beneficiază pentru el de un caracter ontologic. „Norma gîndirii, spune el, fiind noțiunea naturii normale și absolute a lucrurilor, este fundamentul oricărei ontologii" (*Nouvelles esquisses de phil. crit.*, p. 91). El încearcă să demonstreze validitatea obiectivă a acestei norme; să arate că ea trebuie gîndită ca fiind natura însăși a obiectelor. Dar examinarea demonstrației în care este inutil de a intra aici (pp. 85—90) arată că motivele, deseori vagi de altfel, pe care le oferă, pledează nu în favoarea realismului său metafizic, ci în favoarea unei doctrine criticiste care, concepînd gîndirea prin anumite criterii formale pe care le aplică tuturor lucrurilor, trebuie să regăsească în obiecte urma acestor criterii. Mi se pare că văd adesea în gîndirea lui Spir o confuzie între obiectul gîndirii (ca obiect al gîndirii) și ceea ce se poate numi obiectul absolut. Spir ar nega fără nici o îndoială legitimitatea acestei distincții, dar, chiar dacă nu o face, nu ia în discuție nici măcar problema critică, soluția sa fiind astfel nesemnificativă, dincoace de problemă. De altfel, dacă norma este concepută ca realitate, sîntem obligați, printr-un act simetric, să concepem și excepția ca realitate, ori dacă nu o concepem ca realitate, ci doar ca aparență, această aparență este tocmai aparența unei realități; or, fie că lucrul acesta are sens, fie că trebuie să concepem un raport (incomprehensibil) între normă și excepție. A admite ceva ce nu este nici realitate nici aparență înseamnă, fără doar și poate, a te mulțumi cu cuvinte. Putem oare admite acum două realități? Dar, dacă le concepem ca reale în mod egal, miezul argumentului ontologic (care consta, de fapt, în trecerea de la

Scanned with CamScanner

inteligibil la real) se spulberă, de vreme ce există și o realitate a iraționalului.

Concluzia acestei întregi dialectici constă în faptul că norma și excepția nu trebuie concepute ca realități (nici *una sau alta*, nici *una și alta*); dualismul nu trebuie și nu poate fi conceput într-un sens ontologic. Și acest lucru este valabil pentru orice concepție despre aparență și realitate. Acest dualism nu poate fi gîndit decît întru totul dependent de mișcarea spiritului ce îl concepe și, de altfel, este cît se poate de evident că prin gîndirea normei ontologice nu obții nimic, ba mai mult, nu gîndești nimic concret.

16 ianuarie — Revin, deci, la problema idealității timpului; rezultă din tot ceea ce am spus că, dacă timpul poate fi conceput ca ideal, aceasta nu prin opoziție cu o realitate care s-ar sustrage timpului și a cărei ordine temporală ar fi o aparență subiectivă; în acest sens doar, problema realității timpului nu poate fi *nici măcar* pusă. Prin progresul său intern, gîndirea se vede în situația de a-și pune anumite întrebări ce par mai întîi a viza lumea și condițiile sale, dar care, analizate, se dezvăluie a fi nu doar insolubile, ci chiar inaplicabile la acest nivel. A concepe idealitatea timpului și a lumii, în măsura în care este supusă unei deveniri temporale (măsură în care ea este corelativul real al timpului), înseamnă a spune doar atît: *problemele metafizice nu pot fi concepute decît la un nivel ce face abstracție de orice raport (chiar și negativ) cu timpul*. Este normal de altfel să te întrebi dacă acest raport negativ, oricum ar fi gîndit, nu implică și un raport pozitiv (și de negîndit); în ceea ce mă privește, sînt convins de acest lucru. Nu există, mi se pare, decît o soluție teoretic posibilă în afară de aceasta și de acelea pe care le-am respins; ar fi soluția

Scanned with CamScanner

pozitivistă care ar consta în afirmația conform căreia aceste probleme, fiind inaplicabile în lumea experienței, trebuie să fie pur și simplu excluse. Dar această soluție este pur speculativă; anterior oricărei critici, întrebările referitoare la originea timpului (și a lumii) se pun inevitabil; și critica ce singură poate demonstra nelegitimitatea lor reclamă întrebuințarea reală a gîndirii pure (ce se constituie prin chiar această întrebuințare), ceea ce transcende orice pozitivism.

Progresul pe care îl descriem nu este deci progresul sintetic hegelian care depășește totodată teza și antiteza și le înglobează în sinteză, este progresul unei reflecții ce își transcende propriile premise. Pe cînd progresul conceput hegelian pretinde cu necesitate a avea o semnificație ontologică, dar chiar acest lucru ridică problema insolubilă (și pe care nu o putem evita, ci doar escamota) a realității independente de momentele inferioare — dialectica în felul în care o concep, fiind pur ideală, vizînd exclusiv modalități de afirmare și nepretinzînd, drept urmare, a valora din punct de vedere ontologic, nu se izbește de această dificultate. Se va obiecta că subzistă o exterioritate a momentelor succesive, a unora în raport cu celelalte, deoarece nu există integrare. Voi spune însă mai întîi că această exterioritate subzistă întotdeauna implicit și mai ales că asimilarea, integrarea reală, nu este scopul pe care îl urmăresc; nu aș avea deci un interes să îl ating.

Se va mai obiecta că o dialectică sintetică nu este valabilă decît dacă este în consecință — cel puțin în plan ideal — analitică, altfel spus dacă ea își solicită termenul ca pe un principiu al său; și că acest lucru nu este posibil decît dacă acest termen este conceput la origine ca sinteză absolută, ca totalitate veșnic realizată. Voi răspunde însă că aceasta nu are preț decît pentru o dialec-

Scanned with CamScanner

tică ce pretinde a reconstrui, nu pentru dialectica unei reflecții ce se înalță la nivele de inteligibilitate din ce în ce mai ridicate.

Se va mai putea suscita o altă dificultate în ceea ce privește raportul dintre dialectică și materia sa, obiectul său. Dar, deși problema nu este absentă din hegelianismul însuși, nu mi se pare a prezenta în cazul de față dificultăți speciale. Este sigur doar că raportul dintre gîndire și obiectul său îi apare acesteia ca diferit în funcție de modul în care ea concepe obiectul. Voi dezvolta aceste aspecte în altă parte.

Se va invoca în cele din urmă dificultatea de a înțelege raportul dintre dialectică și timp? Dar această dificultate este cu totul inexistentă, deoarece noi nu concepem realitatea atemporalului, ci doar transcendența realului în raport cu opoziția dintre temporal și atemporal, altfel spus „irelevanța timpului".

Observ că pesimismul lui Spir se definește în raport cu ideea unei reducții posibile[1] a dualismului, această reducție însăși fiind concepută în sens ontologic. Tocmai acest reper este însă ceea ce nu admit și iată de ce nu pot să accept punctul de vedere al lui Spir. Dacă este cazul să adoptăm optimismul logic, aceasta o facem nu pentru că în absolut totul este bine, după cum gîndesc neo-hegelienii, și că toate contradicțiile sînt reconciliate, ci pentru că gîndirea se resimte pe sine ca putere de mediere și de conciliere. Nu există aici totuși o dificultate? Nu ne aflăm oare într-un impas cu ideea conform căreia reconcilierea, medierea sînt o sarcină, un infinit „a trebui"? Și nu uităm oare demonstrația hegeliană asupra relativității punctului de vedere al lui „a trebui" (care implică falsul infinit)? Înainte de a examina problema, mi se pare

[1] În plan teoretic, nu în realitate.

Scanned with CamScanner

că trebuie mai întîi să observăm faptul de la sine înțeles că nu putem gîndi întotdeauna contradicțiile reconciliindu-se în absolut; contradicțiile inerente timpului nu vor putea fi reconciliate decît prin substituție și nu prin sinteză; dar atunci, dacă privim mai îndeaproape, metoda neo-hegeliană se identifică, în ceea ce are ea concret, cu a mea.

O cale care permite, cred, să mergem destul de departe, este cea care se deschide în fața celui ce se întreabă ce sens are interogația asupra *existenței* adevărului. Se poate concepe (nu spun gîndi) un scepticism pur, un scepticism absolut ce neagă orice adevăr; este însă absolut evident, fără a mai fi cazul să insistăm, că oricum acest scepticism se distruge pe sine. Nu spun că un anumit scepticism nu ar putea fi legitim, dar nu este acela care neagă orice adevăr, acela nefiind în nici un fel o gîndire. Dar atunci va fi de ajuns să admitem că există un plan al adevărului. Ce vrem să spunem cînd, referitor la acest plan al adevărului, punem problema existenței și întrebarea dacă adevărul există? Nu întrebăm dacă există afirmații ce pot fi calificate drept adevărate; dar atunci ce întrebăm? Presupun că se aplică în acest caz adevărului acea exigență a gîndirii imaginative care vrea ca obiectele „să existe și în afara noastră". Să remarcăm însă că această exigență în ceea ce privește obiectele este ea însăși foarte ambiguă: vrem să spunem că obiectele trebuie să existe în afara corpului nostru? Acest lucru nu a fost contestat niciodată de nici un idealism. Vrem să spunem: în afara gîndirii (a reprezentării)? Dar, cum gîndirea imaginativă identifică subiectul gînditor cu corpul, cred că distincția însăși dintre cele două întrebări nu are, în ceea ce o privește, un sens clar. Să remarcăm de altfel că gîndirea imaginativă afirmă identitatea între obiectul real și obiectul reprezentat; nu i-ar veni nici-

Scanned with CamScanner

odată ideea de a afirma că sînt două. La fel, cred că problema realității lumii exterioare este din acelea pe care gîndirea imaginativă nu și le poate nici măcar pune. Dacă o pune, o face în domeniul corpului, iar în acest domeniu nu are nici un sens; și, admițînd că o pune în adevăratul domeniu, este evident că ea se va ralia mai degrabă teoriei idealiste decît să admită dualismul dintre real și reprezentat. Pe de altă parte, gîndirea imaginativă se va opune conceperii identității (dintre real și reprezentat) în beneficiul reprezentatului, deoarece o atare soluție îi va părea a compromite realitatea obiectului (independența sa în raport cu perceperea sa).

17 ianuarie — Soluția constă în mod neîndoielnic în a admite că obiectul este construit ca obiect, altfel spus — și chiar prin definiție — ca fiind independent de subiectul perceptiv; această construcție nu este aici posterioară experienței, așa cum ar dori-o un empirism contradictoriu, nici anterioară ei, ci îi este identică, fiindu-i coextensivă.

Ce înțelegem prin existență, cînd este vorba de un obiect căruia i-o atribuim?

Am fost tentat pînă acum să identific existența cu acel raport întreținut cu gîndirea imediată, în afara căruia poate să apară doar o reflecție cu totul abstractă. Am definit-o ca situație (ideală sau nu) în raport cu o conștiință actuală, altfel spus ca legătură în miezul unei experiențe cu un conținut actual de conștiință. Scriam aceste rînduri în vară: „Cînd spun: Cezar a existat — și iau un exemplu din trecut, căci în acest caz definiția pare a se preta *în cel mai înalt grad* contestației — nu vreau să spun doar că Cezar ar fi putut să fie perceput de mine; vreau să spun că există, între existența lui Cezar și starea mea de conștiință, conștientizarea mea actuală,

Scanned with CamScanner

o serie (nesfîrşit de complexă) de raporturi temporale susceptibilă de a fi obiectiv determinată. Actuala mea stare de conştiinţă, legată ea însăşi de situaţia structurii corporale pe care o exprimă, este reperul în raport cu care se sistematizează multiplicitatea infinită a ceea ce poate fi gîndit de mine ca fiind existent. Orice existenţă poate fi raportată la acest reper şi nu ar putea fi gîndită în absenţa acestui raport decît prin abstracţie. A gîndi un lucru ca existent înseamnă a te gîndi pe tine ca percepîndu-l, înseamnă a-ţi lărgi experienţa în aşa măsură, încît ea să parvină a înţelege chiar ceea ce părea să lase în afara sa. Aceasta nu implică acel idealism subiectiv care atribuie datelor imediate ale percepţiei o valoare privilegiată, ci doar afirmaţia că experienţa presupune un raport cu o gîndire imediată în general, altfel spus cu gîndirea *mea*".

Este evident că la prima vedere aceste consideraţii nu satisfac spiritul. Raportul ideal pare să nu fie decît semnul existenţei; ar exista deci o realitate a existenţei pentru care acest raport nu ar fi decît expresia fenomenală. Are acest lucru vreun sens? Ar trebui făcută o distincţie între: conţinutul noţional, existenţa în sine a acestui conţinut şi semnul (pentru noi) al acestei existenţe (faptul că ea cuprinde un raport posibil cu o conştiinţă actuală). Dar ce este această existenţă în sine? A o concepe în necunoaşterea ei, în nedeterminarea sa absolută, înseamnă a nu spune nimic, ba chiar a suprima însăşi noţiunea (?). Trebuie să vedem în ea acum un caracter intrinsec al noţiunii? Acest lucru este însă imposibil, deoarece lucrul poate fi gîndit ca non-existent; iar dacă este un caracter extern al noţiunii, el se reduce la raportul general pe care l-am definit. Doar o metafizică psihologistă ar putea să ofere o soluţie, afirmînd că existenţa definită în raportul său cu experienţa nu este de-

Scanned with CamScanner

cît semnul faptului ce constă în a fi *pentru sine*, în a fi *dat sieşi*. Iată cum existenţa celorlalte conştiinţe s-ar putea spune că nu se epuizează în faptul că aceste conştiinţe sînt date unei conştiinţe actuale ca întreguri obiective. Şi în acest exemplu, singurul care s-ar putea da în favoarea tezei panpsihologice, vom pretinde a regăsi tocmai dovada dualismului dintre existenţa în sine şi existenţa pentru noi. Argumentaţia este însă una dintre cele mai superficiale. O conştiinţă nu există în mod cert pentru mine decît în măsura în care ea mi se revelează obiectiv (altfel spus, prin intermediul unui corp). Gîndesc, prin urmare, această conştiinţă drept conştiinţă doar prin analogie cu mine însumi[1].

Las totuşi aceste lucruri deocamdată deoparte, pentru a reveni asupra unei dificultăţi posibile. Halucinaţia există ea oare? Ea nu există nicidecum în felul obiectului fizic. Trei soluţii ar fi posibile: s-ar putea spune fie că existenţa reprezintă raportul cu o conştiinţă imediată (chiar şi individuală, raportul nefiind generalizabil), fie că există grade în cadrul existenţei, fie că existenţa este acest raport, dar cu o conştiinţă actuală în general (ceea ce ar însemna că nu putem vorbi decît de existenţa a ceea ce este obiectiv). Mi se pare evident că trebuie concepută *a priori* o pluralitate de planuri ale existenţei, definindu-se fiecare prin sistemul de condiţii ce determină modalităţile în care un acelaşi conţinut poate fi dat conştiinţei imediate (care ea însăşi se defineşte în funcţie de aceste planuri, deci în raport cu nişte planuri ele însele ierarhizate). Voi reveni asupra dificultăţii de a înţelege ce devine identitatea conţinutului.

---

[1] (Notă 1925). Aş exprima astăzi cele mai categorice rezerve asupra acestei interpretări. Eu însumi, însă, în ce sens mă gîndesc pe mine ca existent? Este evident că întreaga întrebare zace aici. Şi atingem astfel o problemă esenţială.

Scanned with CamScanner

Două probleme fundamentale ni se vor impune însă atenției. Prima este de a ști în raport cu ce se definește această ierarhie, care îi este principiul; a doua vizează natura *conținutului identic* ce se oferă percepției în modalități ce diferă în funcție de varietatea planurilor conștiinței. Este foarte clar că, dacă se ia cuvîntul „conținut" în sensul său obișnuit, acest conținut nu este și nu poate fi identic. Trebuie deci să subîntindem conținuturilor distincte un conținut care să se diferențieze de acestea și care să fie conceput ca fiind în substanță același. Vom vedea însă reapărînd aici toate dificultățile semnalate anterior. Acest conținut fie că este o formă logică (unitatea însăși a conștiinței), fie un conținut nedeterminabil — contradictoriu — fictiv. Se va putea totuși spune că el poate avea caracteristici determinabile, definite, care se diferențiază însă după caracterul însuși al modului de conștiință ce îl percepe. Această interpretare, contradictorie sau nu, pare în primă instanță firească. O putem accepta? În primul rînd, este evident că în ceea ce privește problema existenței, ea nu modifică cu nimic situația pe care am recunoscut-o. Fie că, într-adevăr, se va identifica existența cu caracteristicile constitutive ale acestui conținut (ceea ce înseamnă că se face din existență un predicat), fie că existența va fi atribuită acestui conținut pentru a fi conceput ca dat în plan ideal conștiinței ce se gîndește pe sine (într-un mod nedeterminat) ca instanță perceptivă. Ceea ce interesează în argumentația de mai sus este faptul de a stabili că existența nu poate fi concepută ca substrat comun diverselor conținuturi percepute.

Nu se poate concepe un conținut comun decît cu condiția de a nu-l interpreta drept existent (în sensul în care conținuturile anterioare *existau*), căci el nu poate fi existent decît în aceeași măsură cu cele precedente

Scanned with CamScanner

(în virtutea raportului său cu conștiința imediată) și nu posedă în raport cu ele nici un privilegiu ontologic (nici o supremație din punctul de vedere al existenței). Aceasta înseamnă că acest conținut nu poate fi conceput decît în absența vreunei relații cu conștiința imediată, neființînd ca *dat* al acesteia, ci doar ca gîndit de aceasta, cu alte cuvinte ca ideal (prin opoziție cu conținuturile sensibile care, dimpotrivă, erau existente). Dacă se ia deci cuvîntul „a exista" într-un sens univoc, trebuie afirmat că, în măsura în care lucrurile sensibile există, legile nu există (sau invers).

Din toate acestea rezultă că datul trebuie gîndit ca și contingent. Iată de ce: am văzut că dacă existența aparține lumii sensibile, nu se poate spune însă că ea aparține ordinii raționale; prin urmare însă, lumea sensibilă nu poate fi dedusă din ordinea rațională, și aceasta datorită motivului foarte întemeiat conform căruia gîndirea ca gîndire (mediată) nu se deduce din conștiința imediată. Dacă ordinea sensibilă nu se poate deduce dintr-o ordine rațională, trebuie deci să admitem în mod inevitabil că o gîndire individuală își apare sieși ca situată într-un ansamblu contingent — pentru că însăși gîndirea aceasta nu se poate defini ca rațională decît în cazul în care transcende acest ansamblu (pe care deci îl presupune, departe de a-l explica).

18 ianuarie — Revin asupra cîtorva puncte atinse în treacăt ieri. Mi se pare că pot privi ca pe un adevăr stabilit faptul că nu se poate vorbi de existență decît cu referire la obiecte date într-un raport imediat cu o conștiință (cel puțin concepută ca posibilă). Din moment ce se poate concepe o multitudine de feluri în care un același obiect (un același conținut) ar putea fi dat conștiinței

Scanned with CamScanner

într-un raport imediat, trebuie concepută o serie infinită de planuri ale existenței raportate la modalitățile posibile de percepere. Lumea exterioară (în sensul comun, obișnuit al cuvîntului) se situează într-un plan de existență particular corespunzător sistemului de condiții, particular el însuși, care guvernează perceperea umană și, pentru a da un exemplu simplu, este neîndoielnic faptul că, în măsura în care operăm modificări ale acestor condiții de percepere, atentăm într-un fel la unitatea *acestei lumi*, introducînd în ea principiul unui echivoc. Am văzut de altfel că relația ce trebuie stabilită între aceste planuri de existență se poate determina extrem de greu, că unitatea pe care le-o putem subîntinde nu este aceea a unui lucru existent, cu alte cuvinte chiar dacă este aceea a unui obiect, acesta din urmă nu poate fi gîndit ca fiind într-un raport imediat cu o conștiință oarecare (chiar și posibilă). Dacă presupunem deci ființe conștiente altfel organizate decît noi și percepînd calități pe care nu le bănuim, ar trebui să ne abținem de a concepe un substrat, înzestrat el însuși în sine cu calități, care ar fi perceput în mod diferit de conștiințe distincte, dar care ar poseda implicit anumite determinații. Acest substrat nu poate fi gîndit ca realitate fundamentală, ca bază obiectivă a celor două sisteme distincte de percepere decît cu condiția de a fi gîndit ca fiind el însuși sustras tuturor condițiilor de perceptibilitate pentru o conștiință oarecare; altfel spus ca un inteligibil, drept ceva ce nu poate fi decît gîndit, decît construit, dar nu dat. Toate falsele probleme care se pun în privința raportului dintre legi și lucruri (existențe) se datorează tocmai faptului că nu se face această distincție capitală, că se refuză situarea unora și a altora nu pe nivele (ceea ce ar implica ideea nivelelor de existență), ci în sisteme cu totul separate.

Scanned with CamScanner

Dacă prin contingența unui sistem în raport cu un altul se înțelege imposibilitatea de a-l deriva pe acela din acesta, trebuie prin urmare să punem contingența absolută a existențelor în raport cu un sistem rațional oarecare.

Dar atunci, lăsînd deoparte prima problemă și revenind la o problemă anterioară, trebuie să ne întrebăm în ce sens o conștiință poate fi gîndită ca existență. Este clar că poate fi gîndită ca atare doar în măsura în care ea se află într-un raport imediat fie cu ea însăși, fie cu o alta. Și tocmai acest mod de a pune problema ne apropie de aflarea soluției. Este evident, într-adevăr, că datul comun conștiinței mele și celorlalte conștiințe posibile este corpul meu. Nu mă pot gîndi pe mine ca existent decît în măsura în care mă înfățișez mie însumi și totodată celorlalte conștiințe, cu alte cuvinte în măsura în care mă situez în spațiu.

19 ianuarie — Sîntem aici într-un punct obscur și riscant al teoriei. Se pare într-adevăr că nu există contradicție în faptul de a mă putea înfățișa mie însumi altfel decît în spațiu, de exemplu ca afectivitate. În consecință, se configurează aici un mod nou de existență a cărui relație cu modul de existență spațial pare deosebit de greu de determinat. Se crede că conștiința mea nu se poate înfățișa în întregime sieși și altor conștiințe decît ca și corp. Poate ea însă, într-un alt plan al existenței, să se înfățișeze doar sieși? Este evident că tocmai prin aceasta se întemeiază, de fapt, problema ce desemnează în mod obișnuit raporturile sufletului cu trupul*. Este

* Traducem cuvîntul „corps" prin *corp* în cazurile în care, conform gîndirii lui G. Marcel, înseamnă: exterioritate fenomenală, existență în-corporată în realitatea obiectivă, obiectivare în spațiu a conștiinței perceptive. Traducem însă același cuvînt prin *trup* cînd înseamnă: existență în-trupată în realitatea su-

Scanned with CamScanner

posibil, din perspectiva punctului de vedere în care m-am situat, să arunc asupra acestei probleme o oarecare lumină?

Pare imposibil să neglijăm cu totul cel puțin problema de față: existența unui raport imediat între conștiința mea și trupul meu ca dat în spațiu (este de la sine înțeles că aceasta nu exclude ideea unei realizări a imaginii trupului; ceea ce vreau să spun este că raportul acesta se prezintă ca imediat și trebuie să ținem întru totul seamă de acest lucru).

Există însă între conștiință și trup un alt raport, în măsura în care trupul, desigur, este prezent pentru percepția internă (cenestezică); se pare că sînt aici două moduri existențiale cu totul distincte. Unul este prin definiție obiectiv, cu alte cuvinte valabil pentru orice conștiință ce beneficiază de condiții de percepție analoage alor noastre, celălalt este prin definiție individual, altfel spus legat de conștiința mea. În măsura în care fac abstracție de mine ca eu și adopt punctul de vedere al unei conștiințe în general, este cert că identific realitatea trupului meu cu ceea ce trupul meu este pentru percepție. Dar acest lucru poate fi privit ca arbitrar. Aceste două moduri existențiale sînt ireductibil distincte; am văzut că dacă le subîntindem un conținut, o facem cu condiția ca acest conținut să nu fie el însuși gîndit în situația de a se înfățișa unei conștiințe într-un raport imediat; este un inteligibil, cu alte cuvinte un ansamblu de relații care nu poate fi decît gîndit (doar în virtutea unei iluzii acest ansamblu ar putea fi transformat în entitate

---

biectivă, spațialitate interiorizată într-un nou mod de ființare, cel al conștiinței subiective („percepție internă" — cenestezie — ce reflectă existența corporală). În acest sens, trupul spiritual (sau spiritualizat) conviețuiește lăuntric cu trupul gîndit, ca obiect, care însă nu ne mai aparține, devine corp — n.tr.

Scanned with CamScanner

metafizică); dacă vreau, pot să numesc acest ansamblu inconștient, însă doar într-un sens pur critic și nu metafizic și nici chiar psihologic.

Între datele privitoare la ceea ce voi numi conștiință subiectivă și la ceea ce se poate numi conștiință perceptivă sau obiectivă trebuie să concepem o armonie, dar cu condiția de a nu gîndi această armonie în situația de a se înfățișa unei conștiințe oarecare.

Concluzia pe care, după mine, avem dreptul să o tragem din cele expuse mai sus (și care, o mărturisesc, îmi rămîn mie însumi misterioase) este că din moment ce trupul se înfățișează conștiinței în două modalități ireductibil diferite, o reducere a realității trupului la un ansamblu pur spațial (mecanic) trebuie privită ca nereprezentînd decît un caracter fenomenal. Și cred că la o minimă reflecție acest lucru va deveni întru totul clar. În măsura în care gîndesc, adică transcend aceste două moduri existențiale proprii, și în care refuz, pe de altă parte, să le privesc ca aparențe ale unui conținut existent, presupun realitatea unui conținut pe deplin inteligibil ce transcende el însuși această reducere.

Acest lucru însă ne autorizează să presupunem izolarea reală a celor două moduri existențiale? Să presupunem că o conștiință se poate înfățișa sieși într-un raport pur lăuntric? Nu cred. Mi se pare evident că aceste două moduri sînt de fapt indisolubile, completîndu-se unul pe altul, și este poate chiar posibil să susținem că trupul nu mi se poate înfățișa într-un raport lăuntric decît pentru că mi se înfățișează în spațialitatea sa. Ceea ce este o problemă de psihologie genetică ce nu îl interesează pe filosof. Orice ar fi, prefer să afirm caracterul indisolubil, strînsa solidaritate a celor două moduri existențiale.

Cum se definește acum subiectul gînditor în funcție

Scanned with CamScanner

de acest dat? Şi să nu existe oare, pe lîngă datul fizic neperceput în exclusivitate din interior, un dat psihic care ar fi în exclusivitate exterior?

Încep prin a răspunde la a doua întrebare; este pe de-a-ntregul clar că din tot ce am spus se desprinde faptul că nu se poate vorbi de dat fizic intern; există aici un mod de realitate a ceva ce, după cum ştim, nu poate fi decît *gîndit* (şi pe care îl voi numi în continuare o Idee). Această simplă remarcă este însă suficientă pentru a arăta cît de complexă şi chiar obscură este în realitate problema concepută. Ţinînd cont de cele spuse, este evident că denumirile de fizic şi psihic nu ne lămuresc asupra naturii Ideii; sau mai degrabă Ideea ca şi gîndire, nereducîndu-se la un dat (oricare ar fi acesta), nu se defineşte nici prin psihic şi încă mai puţin prin fizic. Chiar dacă există prin urmare un dat ce este pur psihic, cu alte cuvinte ce nu corespunde unui dat fizic, altfel spus: chiar dacă corespondenţa pe care am semnalat-o între cele două moduri existenţiale nu poate fi admisă pînă la capăt, nu este mai puţin adevărat că acest dat pur psihic va trebui privit ca expresia unei Idei care în ea însăşi nu se defineşte decît ca Idee (deci nu ca psihic). Desigur că nu se poate determina dintr-o dată relaţia dintre Ideea care ne apare acum şi Ideea anterioară. Se va spune însă că necesitatea de a admite o Idee a psihicului nu apare deloc ca evidentă. Trăiesc un sentiment; că acest sentiment are sau nu un corelativ organic (dat pentru o conştiinţă posibilă), ca psihic el îşi este suficient sieşi; nu îi este nicidecum necesar să subîntindă un substitut inteligibil. — Se pare că trebuie să răspundem precum urmează: dacă admitem că acest dat psihic îşi este suficient sieşi, fără să fie nevoie să apeleze la un conţinut inteligibil, cum se face că lucrurile nu au stat la fel înainte? Se va spune că motivul ţine de faptul că înainte

Scanned with CamScanner

eram în prezența a două moduri existențiale care trebuiau unite (în inteligibil), că acum, dimpotrivă, nu sîntem decît în prezența unui singur mod existențial și că, prin urmare, dificultatea dispare? Acest răspuns ar fi lipsit de orice valoare și iată de ce: mai întîi, pare riscant să negăm în mod dogmatic faptul că această corespondență subzistă între cele două moduri existențiale; apoi, dacă psihicul îndeplinește aici funcția de realitate, de ce nu ar putea să îndeplinească aceeași funcție în stadiul anterior? Am văzut, este adevărat, că acest lucru era imposibil (pentru că două moduri existențiale sînt ireductibile), dar atunci de ce această schimbare? Pentru a o justifica, va trebui să stabilim o diferență de natură între date care, ca atare, nu par a se distinge prin nimic. O analiză exactă a condițiilor vieții psihice ar arăta, de altfel, fără nici o greutate necesitatea de a interpreta o devenire efectivă în funcție de logica individuală (ce este în sine o Idee) care se exprimă în ea.

Am ajuns deci la concluzia generală că există între conștiința imediată și gîndire (subiectul gînditor) aceeași relație care există între dat (oricare ar fi acesta, chiar pur psihic) și Idee, cu alte cuvinte conținutul inteligibil neconceput ca existent care doar el poate da seamă de dat, menținîndu-i de altfel caracterul contingent.

Trebuie remarcat că, datorită metodei eminamente critice prin care am ajuns să gîndim Ideea, ne este absolut imposibil, în punctul în care sîntem, să vorbim fie de o Idee unică, fie de o lume a Ideilor. Ceea ce face problema confuză în chiar termenii ei este faptul că în mod vădit, din punct de vedere spațial, corpul se află în relație cu tot ceea ce îl înconjoară, prelungindu-se oarecum în mediul său ambiant. Iar pe de altă parte, percepția noastră lăuntrică pare a nu viza decît stări ale trupului nostru. Deci dacă din perspectiva primului punct de ve-

Scanned with CamScanner

dere pare lipsit de sens să concepi o Idee a corpului, conform celuilalt pare cert că acel conținut trebuie să prezinte un anumit caracter de individualitate.

Tot ceea ce știm, tot ceea ce putem afirma în mod legitim sînt pînă acum următoarele: în măsura în care conștiința mea se transcende pe sine ca imediată, ea se obligă să gîndească un conținut inteligibil care nu participă la existență; acest conținut prezintă caracteristica ambiguă de a fi în sine ieșind din sine (trecînd în alteritatea sa, pentru a vorbi ca Hegel). Mi se pare că acest lucru nu este comprehensibil decît cu condiția de a concepe solidaritatea absolută și chiar identitatea acestor două aspecte, altfel spus de a înțelege că acest conținut *nu este în sine* decît *ieșind din sine*. Percepția lăuntrică este posibilă doar prin mișcarea componentelor sale (acțiune relativ imanentă) și prin acțiunile care se desfășoară între datul spațial (corpul) și ceea ce îl înconjoară. Repetăm prin a spune că acest lucru nu trebuie înțeles în sens cauzal; modurile existențiale sînt, am spus-o deja, radical distincte; dar această corelație nu poate fi ea însăși concepută decît prin intermediul unității inteligibile ce o fundamentează, cu alte cuvinte gîndirea trebuie să conceapă un subiect al acestei duble deveniri, un subiect situat într-un fel la intersecția acestei duble deveniri. Acest subiect însă nu există; el nu poate fi decît gîndit; nu se poate critica noțiunea acestui subiect decît dacă se uită că ea este o noțiune, altfel spus dacă se arată că subiectul astfel conceput nu prezintă nici o caracteristică psihologică ori sensibilă (nici o determinare calitativă) și, cum nu există decît ceea ce are o calitate, vom concluziona că el nu este nimic, și aceasta uitînd de distincția fundamentală dintre ceea ce există (ceea ce este în raport cu conștiința imediată) și ceea ce este real (ceea ce nu se definește decît pentru gîndire).

Scanned with CamScanner

20 ianuarie — Este de ajuns, cred, să aprofundăm puțin pentru a vedea că, chiar prezentate astfel, lucrurile sînt încă prea simple și prea schematice; și că dualismul dintre ceea ce am numit conștiința imediată, pe de o parte, și gîndirea propriu-zisă, pe de alta, nu este în realitate așa cum l-am definit. Aceasta pentru că, într-adevăr, cu începere din momentul în care gîndirea s-a structurat, conștiința imediată se dovedește a nu fi decît o abstracție contradictorie în sine. Am procedat pînă acum ca și cum datul însuși nu ar solicita nici o structură; dar este clar că o serie de existențe (o succesiune) reclamă, cum a văzut Kant, o activitate care totalizează datul și care, prin urmare, nu se reduce la conștiința imediată; aceasta nu este, dimpotrivă, decît percepere a instantaneului; iar în măsura în care instantaneul presupune în mod real un ansamblu care îl condiționează, el se neagă pe sine — și împreună cu el se neagă și conștiința imediată. Dualismului anterior conceput între modurile existențiale ce corespund conștiinței imediate, pe de o parte, și pe de alta conținutului inteligibil care li se opune în felul în care substanța se opune accidentelor, se pare că i se substituie acum ideea unei activități constructive care s-ar realiza deopotrivă în cele două ordine și care ar face posibil chiar ceea ce părea a nu depinde decît de conștiința imediată.

Mi se pare totuși că trebuie să fim cu băgare de seamă; nu sîntem oare tentați în realitate să vedem în existența însăși, în acest raport cu conștiința imediată de unde am plecat, un soi de fenomen produs de mișcarea inteligibilă a acestei activități? În loc de a avea pe de o parte ordinea celor existente și pe de alta o ordine a celor de deasupra existenței, ajungem într-o oarecare măsură la resorbția existenței în miezul gîndirii constructive. Dar gîndirea nu s-a definit ea oare prin actul în-

Scanned with CamScanner

susi prin care ea transcende conștiința imediată, și nu se neagă ea pe sine în măsura în care pretinde să facă abstracție de aceasta? Există aici o serie întreagă de nelămuriri, pe care trebuie să căutăm a le risipi.

Conștiința mea este în prezent „ocupată" de un anumit conținut perceptiv pe care, tocmai datorită acestui fapt, îl concepe ca existent — și poate că trebuie pusă deja întrebarea de a ști care este relația între această judecată de existență (este ea oare, de altfel, o judecată?) și datul însuși; această judecată este o structurare sau o pură explicitare? Iar dacă este o explicitare, nu ar trebui să spunem că tocmai pentru gîndire se structurează ca explicitare în raport cu un explicitat de asemenea structurat? Înainte de a căuta să răspundem, cred că trebuie să ne întrebăm dacă este legitim sau nu să facem abstracție de faptul că acest conținut este deja un conținut structurat (din punct de vedere psihic). Scaunele pe care le văd în fața mea, masa, focul etc. se definesc în funcție de conștientizările posibile (conștientizări ce rămîn virtuale), în timp ce lemnul pe care este așezată hîrtia mea și pe care mîna îl atinge este el însuși pentru mine la fel de actual și în aceeași măsură susceptibil de a fi, căci este în contact direct cu o parte a corpului meu. Este evident că în toate situațiile în care nu există contact direct, există structurarea unei stări de conștiință care ar corespunde contactului; această stare de conștiință condensîndu-se ea însăși în general într-un soi de simbol abstract. Dar acolo unde există contact cred că există conceperea unui existent, concepere întru totul spontană și pe care nu am putea-o numi într-adevăr judecată. Acordul simțurilor va furniza un control, dar nimic mai mult, conceperea spontană realizîndu-se înainte ca acest control să fi funcționat în realitate. Ce relație există între această concepere și dat?

Scanned with CamScanner

Ceea ce mi se pare esențial de observat în acest punct este că a pune această problemă, prin chiar faptul de a o concepe, înseamnă a-i transforma proprii termeni. Ea se prezintă sub forma unei întrebări ce vizează o relație între termeni distincți; dar termenii înșiși nu sînt distincți decît pentru că problema este concepută; există o solidaritate între distincția termenilor și faptul că problema este concepută. Problema o dată concepută, vom fi tentați să spunem despre conceperea ca existent fie că nu este decît explicitarea a ceva ce s-ar situa *sub* dat (ce ar reprezenta deci fundamentul însuși al existenței), fie că este un adaos ce ține de gîndire. O simplă reflecție este însă de ajuns pentru a arăta că cele două soluții sînt la fel de inacceptabile, deoarece actul însuși prin care ne întrebăm despre fundamentul unirii termenilor este tocmai cel care îi separă. (Probabil că la rădăcina echivocului semnalat se află o confuzie între existența în general și existența spațială — exterioritatea.)

Cred că se evită astfel dilema ce face din existență fie un predicat, fie un fel de calitate ontologică ce ar veni să se adauge din afară existentului. — Doar intervenția gîndirii substituie deci situației ireductibile a unui dat existent noțiunea unei judecăți de existență ce vizează un obiect.

Este însă important de a înțelege că această conștiință imediată, în care nu există încă dualism între dat și o formă (?) a existenței, nu poate fi concepută decît printr-un act prin care gîndirea reflexivă conștientizează ceea ce ținea de ea însăși în actul precedent și de care se străduiește să facă abstracție.

Voi numi în continuare această situație existentă (în care existența nu se definește ca predicat) experiență-limită; și voi spune că experiența-limită nu poate fi gîndită decît printr-un act reflexiv ce vizează dualismul

Scanned with CamScanner

dintre judecata de existență și obiectul acesteia. Această experiență-limită, în măsura în care subiectul gînditor pretinde a-i desprinde conținutul obiectiv, se reduce la un contact între corpul legat de conștiința perceptivă și un dat exterior. Gîndirea reflexivă concepe deci judecata de existență ca transpunere în categoria intelectului (cuprinzînd obiecte și judecăți asupra acestora) a experienței-limită; și acest lucru este valabil pentru orice judecată de existență. Din acest punct de vedere rezultă că nu se poate spune că există decît ceea ce poate intra în relații de contact, în relații spațiale cu corpul meu. Este, dacă vrem, o definiție.

O problemă importantă ar fi aceea de a cunoaște modalitatea în care ajung să concep judecata de existență, să disociez existența de ceea ce există; pentru a realiza acest lucru, cred că ar trebui să apelăm la fenomenele devenirii și, de asemenea, la iluzii (halucinație).

Este evident că experiența-limită nu își revelează conținutul spațial decît pentru gîndirea reflexivă ce o vizează. În sine, ea este imediatul considerat în puritatea sa, dacă se poate spune astfel. Dar în măsura în care se reflectă, ea se convertește obligatoriu în afirmație asupra datelor spațiale. A spune: nu există decît ceea ce este în spațiu, înseamnă a spune doar că experiența-limită nu se poate transpune în gîndire decît cu condiția de a se converti în afirmație asupra datelor spațiale.

Se înțelege din acest punct de vedere felul în care problema existenței lumii exterioare nu prezintă în ultimă instanță nici un sens ca atare, lumea exterioară fiind concepută în mod implicit ca fiind ceva ce există (sau nu) printre altele.

Dacă se poate vorbi deci de existență gîndită, este doar în măsura în care conștiința poate, dacă ne putem exprima astfel, să se proiecteze în urmă și să se con-

Scanned with CamScanner

ceapă pe sine ca realizînd experiența-limită ce se transpune în judecată istorică. Se poate spune în acest sens că imaginația (concepută ca facultatea datorită căreia conștiința se poate proiecta sau transpune) este condiția transcendentală a istoriei.

În ceea ce urmează vom considera ca lipsită de sens orice afirmație ce pretinde a atribui existență pentru ceea ce nu poate fi reprezentat spațial.

În cazul însă în care presupunem conștiințe organizate într-un alt mod decît a noastră, conștiințe pe care aparate senzoriale diferite de cele pe care le posedăm le pun în situația de a detecta date ce nouă ne sînt inaccesibile, putem să concepem aceste date ca inexistente? Trebuie să răspundem că nu ne putem reprezenta aceste date decît situate oarecum în spațiu și, prin urmare, nu există nici un motiv pentru a le refuza existența. Înclin aici să modific ceea ce am spus înainte despre modurile existențiale, dar o fac mai degrabă pentru a simplifica; nu există în fond diferență reală între ceea ce spun acum și ceea ce am spus mai sus.

Ar fi cu totul absurd să se vadă în aceste afirmații un realism al spațiului; se înțelege de îndată că, într-adevăr, această teorie se înrudește mai degrabă cu idealismul kantian.

Cînd spunem că experiența-limită are un fundament spațial, vrem să spunem doar că oricărei conceperi de către o conștiință oarecare a unui dat existent trebuie să-i corespundă pentru o altă conștiință determinarea relațiilor spațiale sau fizice între corpul organizat, de care este legată prima conștiință, și lumea exterioară. Aceste relații reprezintă ceea ce se poate numi adevărul experienței-limită. Este evident că distincția dintre cele două conștiințe poate să nu prezinte decît un caracter transcendental și nu empiric; ceea ce am afir-

Scanned with CamScanner

mat este doar armonia între conștiința imediată (experiența-limită) și conștiința reflexivă care determină raporturi în spațiu, fie că aceasta este sau nu actuală.

21 ianuarie — Problema care se pune acum îmi apare foarte limpede: poate să existe un adevăr a ceea ce nu se realizează în spațiu? Această întrebare implică următoarea dilemă: fie că există un adevăr a ceea ce nu poate fi conceput ca existent, fie că trebuie să admitem o judecată de existență ce nu vizează relații spațiale. Dacă refuzăm dilema, trebuie să negăm existența unui adevăr a ceea ce nu se realizează în spațiu.

23 ianuarie — În ce condiții putem gîndi ceva ca fiind adevărat? Ar trebui mai întîi să determinăm sensul precis al acestei probleme și limitele în care ea poate avea un sens. Nu e vorba într-adevăr de a găsi un criteriu care să ne permită să determinăm dacă o idee (de exemplu) este adevărată sau nu; ci de a ști în ce condiții o categorie se justifică prin prezența unui adevăr. Se va pretinde însă că a pune problema înseamnă deja a o rezolva, și a o rezolva într-un mod contradictoriu, ceea ce echivalează cu nerezolvarea ei. Înseamnă, într-adevăr, a concepe transcendența gîndirii în raport cu adevărul; dar dacă gîndirea nu este în sine o formă de adevăr, adevărul nu este; iar dacă ea este în sine o formă de adevăr, această determinare nu este posibilă. Raționamentul acesta nu îmi pare valabil decît în aparență. Chiar dacă în sine gîndirea este forma adevărului, nu este mai puțin adevărat că această formă trebuie să se desprindă din pleava contingentă în care este prinsă, fapt prin care gîndirea, ridicată la o putere superioară, este concepută ca neangajată în acest dualism.

Scanned with CamScanner

24 ianuarie — Ce raport se poate stabili între adevăr și gîndirea adeveritoare? Gîndirea obișnuită concepe activitatea adeveritoare ca fiind contingentă în raport cu ceea ce este adeverit. Adevărul se definește pentru ea ca fiind anterior adeveririi sale. Este el însă absolut independent de aceasta? Ba mai mult, care este în ultimă instanță semnificația exactă a acestei întrebări? Prima obiecție care se prezintă cugetului nostru, dacă ni se spune că posibilitatea adeveririi intră în chiar definiția adevărului, este că există lucruri care sînt adevărate fără a fi fost adeverite niciodată, fără chiar a putea fi adeverite. (În istorie s-au putut produce astfel de evenimente ce n-au lăsat nici o urmă și care nu sînt mai puțin adevărate, cu toate că nu pot fi adeverite.) Se poate, deci, defini adevărul prin adeverire, aceasta cu condiția de a distinge între condițiile materiale de adeverire, ce pot lipsi, și condițiile ideale. Această distincție însă este valabilă? Dacă nu este, trebuie fie să renunțăm a defini adevărul prin faptul de a putea fi adeverit, fie să gîndim adevărul într-un mod empiric în funcție de o gîndire supusă unor restricții de fapt (și nu doar de drept). Dar această ultimă alternativă este cu totul inacceptabilă; refuzăm să negăm adevărul istoric a chiar ceea ce, pentru motive de fapt, nu mai poate fi determinat de noi. Și aceasta din cauză că admitem existența unei legături continue între ceea ce (pentru motive de fapt) poate și ceea ce nu poate fi adeverit. Între un grup de date și altul nu este decît o diferență superficială, pe care gîndirea este obligată să o trateze ca neglijabilă. Același lucru este valabil și pentru ceea ce este gîndit în spațiu, dar scapă captării instrumentelor noastre actuale. Deci dacă distincția dintre condițiile de fapt și cele de drept nu este valabilă, trebuie să renunțăm pur și simplu a introduce adeverirea în definiția adevăru-

Scanned with CamScanner

lui. Altfel spus, dacă între ceea ce nu poate fi adeverit la modul relativ şi ceea ce poate fi adeverit la modul absolut nu există decât o diferenţă de grad, deoarece ceea ce nu poate fi adeverit decît în relativ nu poate să nu fie gîndit totuşi ca susceptibil de adevăr, trebuie să recunoaştem că poate exista un adevăr a chiar ceea ce prin definiţie scapă oricărei adeveriri. Acest lucru are însă vreun sens? Ceea ce prin definiţie scapă oricărei adeveriri nu este ceea ce nu poate fi reprodus, ci ceea ce nu se integrează într-un ansamblu pe care gîndirea să îl poată reconstitui, ceea ce nu se află cu restul conţinutului gîndirii într-o relaţie care să poată fi determinată. În ce sens mai putem încă vorbi aici de adevăr?

Adevărul se confundă aici cu existenţa în măsura în care ea poate fi predicată de incognoscibil, ea nemaifiind decît o denumire abstractă şi fără conţinut. Dacă există deci o imposibilitate absolută de adeverire, ea nu poate fi gîndită ca susceptibilă de adevăr, nu poate fi privită ca distingîndu-se doar în grad de imposibilitatea relativă de adeverire. Şi nu există prin urmare obiecţie veritabilă (şi formală), pe care să o poţi opune ideii conform căreia posibilitatea de adeverire ar face parte constitutivă din adevăr (deoarece condiţiile de fapt şi condiţiile ideale pot fi privite ca distincte).

Dar dacă nu există (şi întrebarea însăşi este departe de a fi limpede) imposibilitatea absolută de adeverire, ideea nu devine pur tautologică? Şi cum putem oare disocia condiţiile de fapt şi condiţiile ideale? Dacă totul se pretează adeveririi ideale, aceasta este doar datorită motivelor de fapt (deci motivelor contingente) potrivit cărora nu se va putea determina cutare sau cutare punct special: se va putea foarte bine afirma identitatea dintre adevăr şi fiinţă, doar că finitudinea gîndirii, pentru care imposibilitatea adeveririi există încă, va consta în natura

Scanned with CamScanner

contingentă de care această gîndire este legată. În acest sens vom putea vorbi de dubla natură a gîndirii, o natură inteligibilă ce afirmă identitatea dintre ființă și adevăr (posibilitatea adeveririi universale) și o natură contingentă ce constată restricții de fapt, natura inteligibilă afirmînd că aceste restricții de fapt nu privesc cu nimic conținutul rațional.

26 ianuarie — Reiau problema, așa cum am conceput-o alaltăieri. Știm că condițiile ideale și cele de fapt nu pot fi privite ca disociabile în realitate decît dacă *există* o imposibilitate de adeverire absolută. Ce înseamnă însă acest *există?* Se vede într-adevăr numaidecît că nu din motive de fapt poate fi gîndită ca atare imposibilitatea de adeverire; ea nu poate exista deci în spațiu și nici chiar în timp, deoarece doar motivele de fapt, dacă ea ar exista în spațiu sau în timp, ar putea face adeverirea imposibilă. Dacă însă ceea ce am spus înainte este întemeiat, nu i se poate atribui, la drept vorbind, statutul de existență (deoarece existența constă în raportul cu conștiința imediată concepută la modul ideal). Și prin aceasta se rezolvă problema raporturilor dintre adevăr și existență. Am văzut, într-adevăr, că adevărul implică adeverirea posibilă și, pe de altă parte, că ceea ce este în afara spațiului și a timpului (adică ceea ce nu poate fi gîndit ca existent) trebuie să fie recunoscut ca fiind de neadeverit. Nu putem decît să gîndim un adevăr despre ceea ce există, dar, pe de altă parte, a vorbi de adevăr referitor la ceea ce se află în afara existenței înseamnă a te contrazice în termeni. Acest lucru este capital, fiind, mi se pare, cheia însăși a gîndirii mele. Dar dacă „a exista" nu poate fi înțeles în sens existențial, aceasta e fie pentru că este lipsit de sens și deci nu se poate vorbi de imposibilitate absolută de adeverire, fie

Scanned with CamScanner

că trebuie definită semnificația pe care este posibil să i-o atribuim.

Remarc faptul că în fond acordul între kantianism și ceea ce spun este dus foarte departe; într-adevăr, și într-un caz și în celălalt adevărul se definește nu ca o formă logică, ci ca funcție a ceea ce se poate numi experiența posibilă. Singura eroare a lui Kant a fost de a nu fi văzut tot ceea ce implică această concepție și de a fi interpretat lucrurile în sine ca susceptibile de un adevăr ce nu poate exista pentru gîndirea noastră, ceea ce este contradictoriu.

Nu putem vorbi de imposibilitatea absolută de adeverire decît dacă putem gîndi într-un anume fel un dincolo de existență. Să remarcăm însă că acest dincolo este implicat în noțiunea însăși de adevăr, care ne apărea adineaori corelativă celei de existență. Aceasta pentru că, într-adevăr, un adevăr nu este posibil decît pentru o gîndire care se sustrage ea însăși condițiilor de spațiu și de timp. Nu există adevăr decît a ceea ce este în spațiu și în timp, dar nu există adevăr decît *pentru* o gîndire ce se definește în afară de spațiu și de timp. O atare gîndire nu se poate concepe ca existență fără contradicție: or aceasta înseamnă că ea este liberă.

Libertatea, condiție a oricărei adeveriri, nu poate fi gîndită ea însăși decît ca imposibil de adeverit, ca desprinsă de condițiile existențiale pe care un obiect trebuie să le satisfacă pentru a putea fi adeverit (determinat ca adevăr).

Cînd vorbim de Adevăr sau de Ideea Adevărului, confundăm fără să ne dăm seama totalitatea obiectivă care pare a compune, după gîndirea noastră imaginativă, sistemul integral al determinațiilor adevărului cu gîndirea liberă pentru care orice adeverire se suspendă.

Scanned with CamScanner

Prin aceasta pătrundem în categoria însăşi a spiritului, cu alte cuvinte în ordinea libertăţii.

Este necesar însă să aducem un plus de precizie. Cum am putea să justificăm sau doar să caracterizăm judecata prin care legăm adeverirea (actul de a adeveri) de o gîndire care este ea însăşi transcendentă în raport cu orice adeverire? Se pare că această judecată este ea însăşi adevărată sau falsă. Dar atunci cădem în contradicţie. Trebuie, în consecinţă, să negăm întru totul dilema şi să susţinem că această judecată aparţine unei categorii în care nu se mai poate vorbi nici de adevăr, nici de falsitate. Adevărul se defineşte efectiv pentru spirit ca fiind ceea ce este independent de el; poate că zace aici o iluzie, dar nu este mai puţin adevărat că adevărurile trebuie concepute de spirit ca subzistînd independent de cunoaşterea pe care o are despre ele. Dar actul prin care este gîndită imposibilitatea de adeverire o constituie dimpotrivă în mod real. Această afirmaţie trebuie aprofundată. Gîndirea, reflectînd asupra mişcării prin care se constituie adevărurile, recunoaşte necesitatea de a gîndi această mişcare în funcţie de o activitate pur inteligibilă. Aceasta înseamnă însă că activitatea apare ca o condiţie de fapt, ca existenţă? Bineînţeles că nu. Condiţiile de fapt ce guvernează căutarea adevărului trebuie să poată fi definite din punct de vedere psiholgic: concepem posibilitatea unei psihologii a căutării adevărului care ar face să intervină toţi factorii subiectivi (interes, curiozitate, dorinţă de glorie etc...). Toate acestea pot fi privite în ultimă instanţă ca obiecte de adeverire. Activitatea pură de care vorbim nu poate apărea decît la o reflecţie ce vizează ea însăşi condiţiile de posibilitate ale adevărului (şi nu mobilurile de care ascultă un individ în căutarea adevărului). Reflecţia pură face deci să se ivească ideea acestei activităţi, ca şi cum am spune că

Scanned with CamScanner

ea o face să fie, că o creează, pentru că ea este chiar această activitate; pentru că ea nu se poate gîndi pe sine decît ca identitate cu sine. Actul prin care gîndesc libertatea este actul însuși prin care se constituie libertatea. Eul ar fi oarecum medium-ul inteligibil prin care libertatea trece de la idee la ființă. Este clar însă că acest act de creație nu este altul decît cogito-ul. Gîndirea se creează gîndindu-se pe sine; ea nu se găsește, ci se constituie.

De altfel, o reflecție elementară asupra a ceea ce poate fi o imposibilitate absolută de adeverire permite să stabilim că această imposibilitate nu există ca atare decît constituindu-se, decît creîndu-se pe sine; în caz contrar, nu ar fi decît un simplu dat, un pur existent.

Trebuie remarcat că, dacă imposibilitatea de adeverire există *à priori*, aceasta doar în măsura în care ea se constituie prin opoziție cu o experiență și în relație cu ea.

Crezînd a concepe (în cadrul existenței sau în mod obiectiv) independența absolută a lui Dumnezeu, noi îl legăm dimpotrivă de conștiința imediată. Niciodată nu am surprins atît de clar această antinomie, ceea ce înseamnă că problema existenței lui Dumnezeu nu se poate pune decît în termeni mistici, în termenii experienței: dar totodată, în acest plan, ea este condamnată să primească un răspuns negativ, căci ceea-ce-nu-poate-fi-adeverit, coborînd în existență, se substituie cauzelor existente iar gîndirea reflexivă, revenind asupra lui, trebuie, printr-un act contrar, să reintroducă tocmai aceste cauze. Aici zace adevărata dialectică a existenței divine: aceasta nu există decît prin raportul imediat cu conștiința empirică. Pe de altă parte însă, acest raport se determină pentru reflecție ca acțiune a unui existent asupra altui existent, altfel spus ca nefiind de ordin divin.

Scanned with CamScanner

Aceasta anticipă asupra celor ce urmează; tot ceea ce concep pentru moment este faptul că gîndirea înțelege problema existenței lui Dumnezeu printr-un demers contradictoriu. În general, existența este nivelul de unde poate pleca gîndirea, în sensul că gîndirea nu se poate defini decît prin mișcarea prin care ea transcende datul imediat. Existența deci nu poate fi în nici un fel privită ca un *demonstrandum*, ca un punct de sosire. Raportul imediat neputînd fi întemeiat de gîndire, ci doar depășit, ideea demonstrării existenței lui Dumnezeu este o idee contradictorie, ce trebuie să cadă de la sine. Dacă există o experiență a divinului (și doar în acest sens putem vorbi de existența lui Dumnezeu), această experiență trebuie să fie un punct de pornire și nimic mai mult; știm, de altfel, că o astfel de experiență trebuie să apară rațiunii ca distrugîndu-se pe sine.

E necesar poate să amintim că existența este un raport imediat, dar un raport imediat ce se neagă ca atare (concepîndu-se ca suprimare a raportului). A concepe existența lui Dumnezeu înseamnă în fond a concepe un raport între Dumnezeu și conștiința imediată, dar aceasta înseamnă în mod vădit a nega acest raport.

Cum ar putea însă o gîndire să îl afirme pe Dumnezeu fără să îl înțeleagă ca existent? cu alte cuvinte, fără să îl afirme nici măcar ca adevăr? Este evident că nu o poate face decît cu condiția să fie o credință. Doar acum se vor risipi o mulțime de echivocuri. Trebuie într-adevăr să ne desprindem de ideea conform căreia între credință și cunoaștere există aceeași relație ca între probabilitate și certitudine. Credința nu este actul prin care *aproximăm* o judecată de existență ce nu se poate formula ca atare (aceasta în virtutea limitării naturii noastre). Credința nu se poate justifica decît cu condiția

Scanned with CamScanner

să fie transcendentă cunoașterii; în caz contrar, atribuindu-i lui Dumnezeu existență, îl concepem în spațiu și în timp.

27 ianuarie — Trebuie să determinăm mai precis modalitatea de afirmare proprie credinței. Remarc mai întîi că dacă existența nu îi este proprie lui Dumnezeu (din punctul de vedere al gîndirii), nici non-existența nu îi este proprie; a nega existența unui lucru înseamnă într-adevăr a afirma din rațiuni empirice că acest lucru nu este realizat în experiență. Cred că acestea trebuie distinse în mod radical de actul prin care afirmăm imposibilitatea unui anumit obiect. Cvadratura cercului, de exemplu, este negată ca esență înainte chiar de a fi negată ca existență, și ceea ce este important aici este doar negarea esenței. A nega însă existența lui Dumnezeu nu ar însemna a-l gîndi pe Dumnezeu drept contradictoriu, ci ar echivala cu a spune că el nu se manifestă empiric. Se vede, prin urmare, că există două modalități radical distincte de a tăgădui existența lui Dumnezeu (ambele în același plan al gîndirii): una, interpretîndu-l pe Dumnezeu ca obiect empiric, spune: „Acest obiect nu se întîlnește în experiență", cealaltă traducîndu-se prin afirmația după care Dumnezeu nu poate fi interpretat ca obiect empiric și, în consecință, existența nu îi este proprie. Aceste două afirmații sînt mai mult decît distincte, sînt contrare. Filosofii care au admis argumentul ontologic au avut imensul merit de a vedea că prima modalitate de a nega existența lui Dumnezeu este absurdă. Este absurdă chiar în virtutea postulatului său, prin faptul că îl concepe pe Dumnezeu în mod ideal ca obiect empiric, pentru ca pe urmă să îl nege. Acești filosofi au văzut că este imposibil de negat existența lui Dumnezeu din rațiuni empirice. Drept urmare, s-au pronunțat în fa-

Scanned with CamScanner

voarea necesității de a-i afirma existența și în esența sa cred că argumentul este valabil; în formă însă el nu rezistă. Căci motivele care fac imposibilă negarea existenței lui Dumnezeu sînt chiar motivele ce se opun afirmării acestei existențe. Ceea ce este contradictoriu este de a-l gîndi pe Dumnezeu ca existent; și această contradicție inutilă viciază atît teza, cît și antiteza. Trebuie deci să renunțăm la a întemeia negarea lui Dumnezeu pe rațiuni de ordin empiric (dacă Dumnezeu nu este un obiect empiric, este pe deplin evident că el nu trebuie să se regăsească în experiență); dar atunci o astfel de negare nu s-ar putea întemeia decît pe considerarea esenței; s-ar spune că „esența divină, implicînd contradicție, se neagă chiar și ca esență". Cred că aici argumentul leibnizian poate fi privit ca valabil și făcînd imposibilă o astfel de demonstrare. Mi se pare însă că trebuie să abordăm această problemă într-un mod diferit. Problema este într-adevăr de a ști dacă pot exista esențe ce nu se manifestă ca existențe. Se va putea spune, este adevărat, că existența ce corespunde esenței divine este chiar aceea a lumii. Dar acest lucru este fie vag și impropriu, fie contradictoriu: am spus în alt loc că esența nu poate fi atribuită lumii, din moment ce aceasta este locul însuși al existenței.

Or, să ne reamintim că esențele se definesc în funcție de gîndire și, prin urmare, de mișcarea prin care aceasta se ridică deasupra existențelor. Mi se pare deci că, a face abstracție de raportul negativ dar real ce unește esența de existență, înseamnă a suprima un moment întru totul real și constitutiv al esenței și a-l transforma într-un abstract pur. Se poate deci susține că a-l nega pe Dumnezeu ca existent înseamnă indirect (dar în mod absolut) a-l nega ca esență. Ajungem, așadar, la o negare absolută? Negarea lui Dumnezeu ca existent nu se poate

Scanned with CamScanner

converti în nici un fel și în nici un sens în afirmare? Trebuie să revenim asupra acestui aspect capital.

A-l nega pe Dumnezeu ca existent, în sensul în care am făcut-o, înseamnă a refuza cu desăvîrșire să îl interpretăm ca obiect empiric, înseamnă totodată prin urmare a nega (și negarea se transformă în negare de sine, adică în negarea unei negații) faptul că ceva în cadrul experienței, ceva deci din ceea ce există poate fi *compatibil* cu Dumnezeu, poate să îl *includă* pe Dumnezeu. Negarea existenței lui Dumnezeu se convertește astfel în afirmarea puterii lui Dumnezeu ca fiind transcendentă în raport cu orice posibil empiric; se observă în ce sens acestea se întîlnesc cu concepția lui Leibniz.

Aceasta ridică însă în mod evident cele mai grave obiecții; independent de ceea ce va urma, de dificultățile cărora va trebui să le facem față, se poate susține că argumentarea precedentă este întru totul eronată; de ce, într-adevăr, am conceput faptul că din punctul de vedere al gîndirii nu se poate atribui lui Dumnezeu existență? Nu este oare pentru că gîndim incompatibilitatea dintre existența definită într-un fel oarecare și însuși Dumnezeu gîndit drept conținut determinat (ca esență)? Toată pseudo-demonstrația nu se sprijină oare pe o dispoziție ingenioasă a conceptelor? Aici trebuie să fim atenți. Mai întîi susțin că nu sîntem liberi să gîndim prin existență altceva decît ceea ce am spus, adică raportul cu o conștiință imediată (raport ce, de altfel, se neagă pe sine în măsura în care nu e gîndit). Dar obiecția cea mai gravă subzistă: nu începem prin a-l defini pe Dumnezeu într-un anumit fel tocmai pentru a-i refuza existența? Nu mi se pare că această obiecție stă în picioare și iată de ce: oricum l-ar înțelege gîndirea pe Dumnezeu, ea nu îl poate concepe ca dat exterior subiectului; și nu spun că un raport empiric nu s-ar putea stabili

Scanned with CamScanner

între unul și altul, dar acest lucru nu se petrece din punctul de vedere al gîndirii: doar din punctul de vedere al conștiinței imediate, ceea ce este cu totul altceva. Să remarcăm de altfel că chiar în situația negării lui Dumnezeu, trebuie să începi prin a-l gîndi într-un fel oarecare — fără de care această negare rămîne pur și simplu nedeterminată.

Însă o altă dificultate se ivește, de data aceasta mult mai serioasă. Nu ne jucăm oare cu cuvintele cînd, din afirmația conform căreia nimic în cadrul experienței nu îl poate exclude pe Dumnezeu (nu poate fi mai puternic decît Dumnezeu), deducem că Dumnezeu este cel puțin o putere? Și ce sens putem atribui cuvîntului putere?

Am văzut că Dumnezeu este dincolo chiar de esență, ceea ce înseamnă că, la urma urmei, nu există natură divină; dar atunci nu facem oare din el un nedeterminat? A fi nu înseamnă a fi ceva?

Trebuie să examinăm cu atenție rezultatul la care am ajuns. Am spus că negarea lui Dumnezeu ca existent atrage după sine afirmarea lui Dumnezeu ca transcendent. Aceasta înseamnă că trebuie să îl gîndim pe Dumnezeu ca fiind transcendent oricărei determinări; să ajungem prin aceasta la *Unul* alexandrin? Cred că trebuie recunoscut ceea ce este întru totul adevărat la Plotin: ideea că pentru noi Dumnezeu nu există efectiv decît în măsura în care participăm la condiția lui. Trebuie să mutăm însă în categoria spiritului, în categoria subiectivului tot ceea ce la Plotin se manifestă ca emanație obiectivă. Nu cred de altfel că examinarea alexandrinismului ar putea să ne ajute cu ceva la rezolvarea dificultăților în prezența cărora ne vom afla acum.

Știm că Dumnezeu poate și trebuie să fie gîndit ca putere doar cu condiția de a nu înțelege prin aceasta o putere existentă susceptibilă de a figura drept cauză prin-

Scanned with CamScanner

tre alte cauze. Dar atunci cum să concepem relația dintre această putere transcendentă și categoria existențelor? Este clar în primul rînd că trebuie să negăm cu tărie faptul că ar putea să existe între una și alta o relație directă. Creaționismul, ca doctrină obiectivă, trebuie să fie respins întru totul. Chiar felul în care după mine se poate demonstra legitimitatea afirmației referitoare la Dumnezeu implică respingerea creaționismului. Vom vedea de altfel mai jos dacă într-un sens mai adînc creaționismul nu ar putea și nu ar trebui să reapară (ideea paternității divine precedînd și justificînd ideea de creație). Dumnezeu este conceput deci ca libertate doar cu condiția ca această libertate să nu fie gîndită drept creatoare a lumii.

Nu s-ar putea spune însă că acest argument ideatic prezintă aceleași neajunsuri ca și celelalte: dacă negăm ideea, ce rămîne din argument? Cred că aceasta ne va permite să adîncim perspectiva. Obiecția se sprijină pe postulatul implicit că ideea poate fi falsă, că în toate cazurile ea participă la categoria adevărului și a falsului, presupunînd deci că trecerea se face de la idee la ideatizat, trecere riscantă peste tot unde ideea nu este construită ca în matematică. Dar acum trebuie să ne reamintim că acest postulat este fără doar și poate inacceptabil; afirmația referitoare la Dumnezeu nu este, nu poate fi, nu trebuie privită ca o idee; ea ține în mod esențial de ceea ce am numit mai înainte imposibilitatea absolută a adeveririi.

28 ianuarie — Dacă ne aflăm însă în domeniul imposibilității de adeverire, nu sîntem de fapt în cel al arbitrariului? Pentru a putea fi siguri că nu ne expunem la această critică, se pare că trebuie să existe posibilitatea de a stabili o legătură între imposibilitatea de ade-

Scanned with CamScanner

verire a cogito-ului și cea a lui Dumnezeu. Și prin aceasta problema se pune în termeni aproape cartezieni. Are ea însă vreo soluție? Fie că, avînd de-a face de fapt cu o implicație a noțiunilor, nu ieșim din logica esenței, dar acest lucru este imposibil, deoarece cogito-ul însuși nu este o esență; fie că trebuie, se pare, să renunțăm la descoperirea unei necesități oarecare, a unui temei al medierii. Problema nu ar putea fi rezolvată decît dacă ar fi posibil să determinăm condițiile a ceea ce am numit în alt loc o logică a libertății, adică o categorie pe care libertatea și-ar atribui-o sieși. Putem deduce însă această categorie din cogito-ul însuși? Se pare că subzistă un hiatus între cogito și afirmația referitoare la Dumnezeu. Este posibil să îl înlăturăm?

Mi se pare că un prim moment al soluției ar fi următorul: am spus că imposibilitatea de adeverire pe care o reprezintă cogito-ul, adică ceea ce se poate numi libertatea formală, nu există decît pentru însuși actul liber care o percepe. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de imaginea iluzorie a acestei descoperiri; gîndirea nu se descoperă, ea se constituie; cogito-ul, fiind actul însuși al descoperirii (și nu un obiect susceptibil de a fi descoperit), se identifică cu reflecția asupra cogito-ului, el nu există decît pentru această reflecție, nu este decît însăși această reflecție (ca act). „Eu gîndesc" nu este un dat, nu este o formă, este un act. Cred că Descartes a mers în această privință mai departe decît Kant. Imposibilitatea de adeverire este deci funcție a actului liber, urmă a acestuia, este expresia pur negativă a faptului că actul liber devine pentru sine un mister de îndată ce se transformă în gîndire obiectivă (gîndirea obiectivă avînd caracteristica de a se nega în favoarea obiectului său). Nu cred că se poate merge mai departe în determinarea ideii de imposibilitate a adeveririi.

Scanned with CamScanner

Cum putem însă depăși acest prim act liber, ce pare că trebuie să fie în același timp și ultimul? Zace aici o dificultate ce pare la prima vedere de nerezolvat.

Să remarcăm faptul că am progresat în mod real, în sensul că ne-am despărțit de formalism; nu vom mai fi înșelați de acel formalism postkantian, care îl ipostaziază pe „eu gîndesc" pentru a face din el un fel de formă atemporală (mă refer în special la Th. Hill Green). Nu rămînem însă închiși totuși într-un soi de subiectivism ambiguu și steril?

Știm deja că, cel puțin în acest caz, imposibilitatea de adeverire, departe de a fi arbitrariul, este dimpotrivă sursa oricărei reguli, principiul oricărei ordini.

Cred că o reflecție deocamdată exterioară și care se mărginește să apropie termenii pe care îi vizează arată deja o primă legătură între cogito și afirmarea lui Dumnezeu. Am văzut, într-adevăr, că aceasta nu se poate defini decît ca afirmare a unei libertăți absolute; atît timp cît gîndirea nu se ridică ea însăși la cogito, atît timp cît ea nu se gîndește pe sine ca libertate (ca act liber ce se gîndește pe sine), pentru ea nu poate exista libertate reală, deci libertate divină.

Aceasta ne permite însă să pătrundem mai în adîncul problemei. Tot ceea ce am spus mai sus despre puterea divină (concepută ca non-existență) nu se aplică oare exact acelui cogito care și el este transcendent oricărei experiențe, oricărei existențe posibile și chiar oricărui adevăr? Nu ne-am lăsat înșelați de cuvinte disociind cogito-ul de afirmația referitoare la Dumnezeu? Ba mai mult, nu pare absurd să distingem acum două libertăți? Nu sîntem obligați să identificăm în miezul gîndirii ce se gîndește pe sine (și care nu este nici gîndirea mea, nici gîndirea unui Dumnezeu, ci doar Gîndirea) cele două

Scanned with CamScanner

momente pe care doar o reflecție superficială ne-a permis să le disociem?

Ceea ce face problema deosebit de obscură este lucrul următor: am spus că Dumnezeu, prin însuși faptul de a nu putea fi conceput ca existent (în planul gîndirii), trebuie să fie gîndit ca transcendent chiar lumii esențelor. Confuzia este însă următoarea: ce este în adevăr acest Dumnezeu la care se referă argumentarea? Dacă este o esență, argumentarea se distruge pe sine; dacă nu este o esență, ce este? Trebuie să admitem că argumentarea tinde de fapt spre explicitarea conținutului inițial la care se referă (aceasta în sensul în care chiar dialectica sintetică a unui Hegel poate fi privită ca fiind o explicitare)? Dacă nu este o esență, rămîne să fie o afirmare (un act); dar cum se justifică însăși această afirmare? Mi se pare că doar în virtutea unei justificări intrinsece ne putem considera îndreptățiți a nega faptul că afirmarea se referă la un existent. Această justificare (prin simplul fapt că există) nu convertește afirmarea în esență? Și, pe de altă parte, dacă justificarea lipsește, nu vedem pe ce ar putea să se întemeieze negarea, care este tocmai nervul argumentării. Sîntem aici într-un punct vital. Argumentarea nu poate fi privită, nu spun chiar ca fiind valabilă, ci ca avînd o semnificație oarecare decît dacă acest punct este elucidat.

Cred că există o primă dificultate care, dacă ar fi admisă, ar fi insurmontabilă, dar care poate fi înlăturată. Putem fi pînă la un punct în ordinea justificatului fără a fi în cea a esenței. Pentru a înțelege acest lucru este de ajuns să introducem noțiunea de mod de afirmare (se poate concepe afirmarea pură, afirmarea absolută, verbul; sînt justificări, nu esențe). Și prin aceasta problema se vede pusă în termeni mai precișI și mai clari și astfel ne dăm seama că dificultatea inițială ținea de maniera

Scanned with CamScanner

gramaticală în care argumentarea se formula. Trebuie spus: afirmația referitoare la Dumnezeu se definește printr-o anumită modalitate care este incompatibilă cu noțiunea de existent etc., altfel spus *credința* (în felul acesta vom numi această modalitate) aparține categoriei afirmării care... etc.

Se va putea spune însă că însuși acest mod de afirmare nu se definește decît în funcție de un obiect, de o esență. Trebuie să răspundem că raportul veritabil (valabil) este invers: că obiectul nu este decît traducerea în limbaj de cunoaștere (de concepere) a actului privilegiat care este credința. Și prin aceasta problema lui Dumnezeu este înlocuită cu cea a credinței, care este adevărata problemă.

Doar că aici sîntem pîndiți de alte dificultăți: este evident că credința de care este vorba aici nu trebuie să fie o stare psihologică, dar trebuie să înțelegem de asemenea că credința nu poate fi gîndită ca formă, ci legată de o realitate. Și în acest punct dificultatea și chiar riscul atitudinii mele apar cu claritate. Este vorba într-adevăr de a gîndi o afirmare (de vreme ce vorbim de credință), dar o afirmare care nu poate și nu trebuie să fie disociată de obiectul la care se referă. În măsura în care credința este negată în favoarea a ceea ce ea afirmă (ceea ce este interpretat în acest caz drept un obiect), ea se convertește în gîndire teoretică și se suprimă. Actul prin care gîndesc credința trebuie să fie deci actul prin care neg această disociere, prin care, în consecință, neg atît subiectivismul cît și realismul. Trebuie să înțelegem într-adevăr că atitudinea realistă și atitudinea subiectivistă implică ambele posibilitatea acestei disocieri (în primul caz se pune accent pe un aspect, în cel de al doilea pe celălalt), neexistînd între una și alta o distincție lăuntrică. Distincția ține doar de opinie *(meinung)*.

Scanned with CamScanner

A gîndi credința înseamnă deci a gîndi credința în Dumnezeu. Nu adaug nimic ideii de credință, cînd spun că credința se referă la Dumnezeu. Sînt aici două aspecte, pe care trebuie să le concep ca fiind solidare; putem spune, dacă vrem, că Dumnezeu este realitatea credinței, dar cu condiția să înțelegem aceasta într-un sens obiectiv.

Prin cele spuse se îndepărtează o serie de dificultăți. Se pune de asemenea problema justificării metafizice a credinței.

Trebuie să precizăm termenii înșiși ai problemei; este vorba într-adevăr de a justifica credința ca credință, cu alte cuvinte fără să o convertim în certitudine. În ce condiții este acest lucru posibil? Este sigur că justificarea nu trebuie să se reducă la faptul de a stabili o implicare de noțiuni (cf. ceea ce a fost spus mai sus). Ceea ce a fost spus anterior trecerii cogito-ului în afirmare referitoare la Dumnezeu se aplică în mod firesc aici. Trebuie să ne întrebăm în fond cum poate trece spiritul de la cogito la credință, de la *eu gîndesc* la *eu cred*, altfel spus cum poate depinde un act liber de un alt act liber (legătura dintre unul și altul neputînd dezvălui o logică a esenței, acest din urmă termen fiind înțeles în sensul filosofic curent și nu strict hegelian); sau cum poate această dependență, nefiind în sens strict logică sau obiectivă, să *valoreze* totuși. Dificultatea pe care o întîmpinăm în a determina ce poate însemna aici *valoare* ține de faptul că accepția curentă în ordine teoretică sau chiar etică (ce nu e decît o transpunere) nu valorează defel.

Se pare că pentru gîndire nu poate exista valoare *(gelten)* în afara unui anumit formalism, dar trebuie să remarcăm că formalismul de care poate fi vorba aici nu trebuie să se refere la gîndire în general (în caz contrar

Scanned with CamScanner

am rămîne în ceea ce am numit logica esenței). Nu poate fi vorba aici decît de ceea ce, în lipsă de altceva mai bun, voi numi un formalism al individualului. Credința nu este posibilă decît cu condiția ca din cogito să se ivească individualul.

29 ianuarie — Susțin într-adevăr că subiectul nu joacă același rol în *eu gîndesc* și în *eu cred*, și acest lucru este capital. Am spus că eul este medium-ul libertății, adică faptul că în cogito eul exprimă actul prin care libertatea se înțelege pe sine. Doar acest eu este universal, sau cel puțin se suprimă în universalitatea subiectului gînditor. În măsura în care gîndesc, sînt universal și, dacă cunoașterea ține de cogito, este tocmai în virtutea acestei universalități inerente eului gînditor. În credință nu există nimic asemănător; iar echivocurile care au planat mereu asupra ideii unei „*vernunft-religion*“ se datorează tocmai faptului că nu s-a făcut o distincție clară; fie că religia se reduce la o sumă de afirmații pur raționale, adică valabile pentru o gîndire în general, și ea nu este în acest caz decît un deism abstract și fără conținut (și arbitrar totodată: voi reveni asupra acestui aspect), fie că ea renunță să se întemeieze într-un universal și nu mai este atunci decît un eșafodaj sentimental și subiectiv. Mi se pare evident că adevărata cale pe care trebuie să o urmăm este intermediară.

Subiectul credinței nu este gîndirea în general. Gîndirea în general, în măsura în care se reflectează pe sine (și prin urmare se obiectivează), își va apărea sieși ca un pur abstract, un pur nedeterminat, ca o condiție formală și nimic mai mult. Subiectul credinței trebuie, dimpotrivă, să fie concret; aceasta înseamnă că el este conținutul empiric căruia îi dăm numele de individ? Fără a mai reveni asupra ambiguităților ideii de eu conceput în sens

Scanned with CamScanner

realist (James, Bradley), trebuie să observăm că subiectul credinței nu poate fi un dat ce ar face abstracție de sine într-un efort de reconstrucție (nu ar fi oricum decît un dat ce s-ar suprima ca dat). La fel cum nu putem accepta relația obiectivă între credință și Dumnezeu (cf. mai sus), tot astfel trebuie să fim atenți la insuficiența și chiar la irealitatea raportului dintre subiect și act în ceea ce privește rolul eului în credință.

Aș fi tentat, în acest moment, să spun că, în măsura în care sociologia a reacționat împotriva atomismului moral și psihologic, ea a trebuit să înlesnească drumul către o filosofie religioasă precum aceea pe care încerc să o definesc.

Aceasta înseamnă că dacă credința nu poate fi concepută ca un raport de forțe (între termenii obiectiv realizați exercitându-se un oarecare dinamism), nu poate fi nici asimilată în vreun sens cu actul prin care un subiect determină un obiect.

Credința apare, într-un mod încă simplist, ca fiind actul prin care o gîndire, negîndu-se pe sine ca subiect fixat și existent, se reconstruiește pe sine ca subiect (voit și creat) prin participarea la divin (ce pare a se defini drept medium-ul misterios al acestei re-creații).

Aceste lucruri sînt încă foarte neclare și ne așteaptă o vastă muncă de elaborare. Primul punct însă constă în faptul de a ști în ce fel acest act complex care este credința (și care a înlocuit pentru noi demonstrația obiectivă a unei existențe sau a unei esențe divine) poate fi privit ca fiind legat de cogito. Întrebarea se reduce la aceasta: cum poate cogito-ul să se depășească pe sine? Este clar într-adevăr că individualitatea care se realizează în credință trebuie să fie dincolo de universalitatea abstractă a lui *eu gîndesc*, trebuie să o cuprindă și să o depășească.

Scanned with CamScanner

Știm deja că nu poate fi vorba de a descoperi un principiu de necesitate lăuntrică, prin care cogito-ul ar trebui să se depășească. Sîntem în ordinea libertății, adică în ordinea a ceea ce poate să nu fie; credința, trebuie să o repetăm, s-ar nega convertindu-se în certitudine și toate determinațiile pe care i le-am dat deja și-ar pierde semnificația dacă această convertire ar fi valabilă. Cum să scăpăm însă de arbitrar? Gîndirea păstrează încă o mare neîncredere față de ceea ce poate să nu fie. Să remarcăm însă că nici chiar cogito-ul nu se poate sustrage acestei contingențe. Reflecția de sine a gîndirii poate să își apară sieși ca necesară, nu este însă mai puțin adevărat că este imposibil de a descoperi o legătură internă capabilă să dea seama de trecerea de la pura devenire psihică la actul prin care gîndirea se creează gîndindu-se pe sine. Trebuie să subliniem faptul că universalitatea ce aparține lui *eu gîndesc* nu este acea universalitate cu totul ipotetică specifică unei legi; ea este necondiționată, or necondiționarea este semnul libertății. Avem deci aici un exemplu lămuritor pe care va trebui să îl păstrăm viu în memorie, despre posibilitatea de a gîndi un act liber care, totuși, nu este arbitrar (aparența de arbitrariate nu se manifestă decît pentru gîndirea abstractă ce pretinde a deduce libertatea din necesitate, necondiționatul din derivat, deoarece își stabilește ca punct de plecare tocmai necesitatea și derivatul).

Deci chiar dacă ne mărginim la cogito, aceasta nu înseamnă că nu sîntem deja în ordinea metafizică, adică în ordinea libertății (aș fi dispus să spun că contingența este libertatea privită din punctul de vedere al obiectului).

În ce condiții se poate transcende cogito-ul pe sine și, în primul rînd, ce face posibil acest act de transcen-

Scanned with CamScanner

dere (în general, adică independent de determinațiile sale particulare)?

Cred că aceste lucruri vor fi lămurite de considerațiile ce urmează. Am văzut că *eu gîndesc* putea trece într-o formă și am negat chiar legitimitatea acestei treceri. Dar faptul însuși că trecerea aceasta este posibilă este instructiv (nimic nu lămurește mai bine despre adevăr decît eroarea: sau mai degrabă condițiile de posibilitate ale erorii trebuie să fie strîns legate de condițiile de posibilitate ale adevărului; la fel în cazul binelui și al răului). Această trecere nu era posibilă decît prin intermediul unei gîndiri care, confruntînd pe *eu gîndesc* cu materia empirică, interpreta într-un anumit fel relația dintre ele. Prin urmare, cogito-ul era oarecum transgresat. Doar că cei doi termeni nu erau apropiați decît într-un mod cu totul superficial și care lăsa fără răspuns întrebarea referitoare la modalitatea în care ei puteau coexista. Între conținutul empiric ce îi este acordat lui *eu gîndesc*, prin reflecția asupra căruia *eu gîndesc* se constituie — și *eu gîndesc* ca atare, nici o relație nu poate fi gîndită. Și prin aceasta se pare că gîndirea ce reflectă cogito-ul se înfundă în dualismul radical al unui Spir, care opune în mod absolut (cel puțin în măsura în care este consecvent) o natură inteligibilă, pe de o parte, unei naturi empirice (irațională), pe de altă parte. Putem scăpa din acest dualism? În ce condiții? Formalismul pur pe care l-am respins deja are gravul viciu de a nu putea da seama de actul ce îl face posibil, de actul prin care se produce trecerea cogito-ului în formă — și, indirect, de cogito-ul însuși. Putem în această situație să ne mărginim la o filosofie ce neagă posibilitatea de a transcende cogito-ul, ce se mulțumește să îl conceapă ca ireductibil la orice conținut empiric, oricare ar fi acesta? Trebuie să vedem, cred, că pe de o parte această înțelegere nu implică vreo

Scanned with CamScanner

contradicție, dar pe de alta ea nu poate fi privită ca satisfăcătoare. Ce relație pot stabili între mine însumi ca ființă gînditoare și mine însumi ca ființă empirică (adică în măsura în care cuprind universul, deoarece există între mine și lume raporturi deosebit de complexe ce cuprind în ultimă instanță toată realitatea)? Pot nega existența unei relații? Ori pot încerca să desprind eul gînditor din eul empiric? Această ultimă soluție, o știm prea bine, este inacceptabilă; ea nu își poate dobîndi o anumită coerență decît substituind actului reprezentat de *eu gîndesc* un psihism complex cu care acest act (ca inteligibil și imposibil de adeverit) nu poate și nu trebuie să fie confundat. Pentru a fi posibil, adevărul raportului pe care pretindem a-l institui solicită chiar cogito-ul pe care trebuie să îl integrăm într-o sinteză empirică. Iar acest lucru este de ajuns, după părerea mea, pentru a respinge orice empirism. Știm, de altfel, că gîndirea nu se poate nega în folosul conștiinței imediate. Prin aceasta se pare că ne înfundăm în dualism. Aici se impune însă o observație. A nega că există un adevăr al relației între cogito și eul empiric nu înseamnă a restabili oarecum acest adevăr (a concepe un adevăr al dualismului lor)? Și nu reconstituim astfel tocmai ceea ce pretindem a nega? Dualismul nu se înfundă oare în această dilemă: fie de a gîndi în adevăr două realități, dar care ca realități trebuie să aibă o dimensiune comună și, prin aceasta, să se integreze într-un ansamblu inteligibil — fie de a concepe una din aceste realități ca negație pură (ceea ce neagă dualismul ca atare), doar în cazul în care se concepe posibilitatea transcendentă a unei sinteze a ceea ce pentru noi este dialectic, ceea ce înseamnă de fapt a gîndi un adevăr despre această relație, negînd în același timp dreptul de a o gîndi?

Scanned with CamScanner

Concluzia celor afirmate ar fi că gîndirea trebuie să conceapă relația între ordinea empirică și *eu gîndesc* ca fiind imposibil de adeverit, cu alte cuvinte ca trebuie să afirme imposibilitatea absolută a unei determinări obiective (mai ales de tipul dualității) a acestei relații. Rămîne, la drept vorbind, soluția fichteană, și anume deducerea empiricului pornind de la *eu gîndesc;* din nefericire, această deducere pare a implica reducerea contingentului la rațional (ceea ce am văzut că este absurd, din moment ce gîndirea nu se poate afirma și constitui decît prin mișcarea prin care ea transcende un dat existent ce poate și trebuie să îi apară ca și contingent). Trebuie să remarcăm, de altfel, că deducerea se oprește negreșit în momentul în care individualitatea empirică este concepută; or doar această individualitate interesează aici. Restul nu trebuie să ne privească. Deci dacă relația între cogito și eul empiric este imposibil de adeverit (altfel spus nu este susceptibilă de adevăr), prin aceasta este concepută cel puțin posibilitatea credinței. Se va spune poate că este un adevărat *saltus mortalis* de făcut de la nedeterminarea absolută la actul credinței. Ceea ce este adevărat în această observație este faptul că trecerea trebuie privită ca fiind întru totul liberă, dar a vorbi de arbitrar ar înseamna a interpreta credința drept o ipoteză ce s-ar grefa fără justificare într-o stare de îndoială și de nedeterminare obiectivă. Or, nu este vorba de așa ceva. Credința nu este o ipoteză și acest lucru este capital. Credința este actul prin care spiritul umple golul dintre eul gînditor și eul empiric, afirmînd legătura lor transcendentă; sau mai degrabă credința este actul prin care spiritul se face, *spiritul* și nu subiectul gînditor, spiritul ca realitate vie și activă. Și fără îndoială că disocierea acestor momente diferite poate și trebuie să pară

Scanned with CamScanner

arbitrară. Doar analiza abstractă ne permite să le recunoaștem, să le izolăm și chiar să le numim.

Cum să înțelegem însă ființarea acestei unități transcendente între eul gînditor și eul empiric, pe care spiritul o afirmă? Ca funcție a libertății ce o dorește. Și aici regăsim tot ceea ce am spus înainte despre non-existență. Aici se inserează demonstrația anterioară; acum ea poate să apară ca nearbitrară, ca *valabilă*, însă doar pentru spirit, adică pentru gîndirea ce s-a depășit pe sine, pentru ființa ce vrea să fie spirit. Prin aceasta se poate concepe în sfîrșit relația dintre libertatea umană și cea divină, care reprezintă misterul central al religiei creștine. Prin aceasta, în fine, vedem cum se creează acea individualitate pe care credința o pretinde ca pe un ax al ei. Aș fi înclinat să spun că, prin actul credinței ce concepe noncontingența eului empiric (și prin urmare a lumii întregi), spiritul actualizează principiul de libertate care era încă virtual în cogito și risca chiar să se preschimbe într-o formă de necesitate pură.

Mi se pare că aceste prime considerații, oricît de generale ar fi, ne permit deja să întrezărim adevărata relație care există între cunoaștere și religie; în timp ce cea dintîi se mărginește la eul abstract, la cogito, întemeindu-se prin urmare pe actul unei libertăți care nu este încă pentru sine, religia, dimpotrivă, se întemeiază pe spiritul însuși, adică pe gîndirea individualizată care a conceput între ea însăși (ca abstracție) și experiența sa totală o relație intimă prin actul credinței. Prin credință afirm un temei transcendent al unității lumii și al propriei mele gîndiri, refuzînd să mă gîndesc pe mine ca abstracție pură, ca formă inteligibilă survolînd o lume ce este ceea ce poate să fie și în care necesitatea nu ar fi decît reversul contingenței. Cîmpul cunoașterii este astfel dependent față de credință în măsura în care *eu gîndesc* este subor-

Scanned with CamScanner

donat lui *eu cred*, în care gîndirea abstractă (subiectul gînditor) este subordonată spiritului.

Dar nu ne aflăm oare în ambiguitate? Nu s-ar putea zice: din două una, sau acest adevăr transcendent este cel al unei cauze, sau el este atît de nedeterminat încît nu mai servește la nimic; în primul caz el rămîne obiectiv și nu are valoare. Trebuie să răspundem că această obiecție implică o necunoaștere absolută a problemei înseși; nu e vorba de explicație și nici de ipoteză. Libertatea care se realizează în actul credinței este o libertate actuală, o libertate pentru sine, nu mai este libertatea virtuală a cogito-ului ce se anihilează în obiectul său. Singura legătură posibil de gîndit între Dumnezeu și lume nu se stabilește decît în și prin credință, întemeindu-se în perpetua mediere a credinciosului.

Dar nu facem oare ca realitatea divină să depindă de actul ce o gîndește? Nu epuizăm divinitatea în afirmațiile subiective ce par a-i da naștere? Acest lucru este important și trebuie să insistăm asupra lui. Am afirmat că spiritul nu se creează ca spirit decît prin credința în Dumnezeu. Această credință în Dumnezeu se reduce însă la afirmația conform căreia el însuși este condiționat de Dumnezeu, adică la afirmarea paternității divine. Aceasta înseamnă că spiritul îl concepe pe Dumnezeu drept cel-care-concepe. Ne aflăm în fața unei pure iluzii, un fel de joc fenomenal al reflecției care în realitate se reduce la conceperea de sine a spiritului? Ar trebui însă să începem prin a ști dacă distincția dintre aparență și realitate poate să subziste încă în ordinea spiritului. Or, cred că este posibil să demonstrăm — am făcut-o altundeva, dar dintr-un punct de vedere puțin diferit — că această distincție este cu totul relativă față de mișcarea însăși a gîndirii; ea se anihilează în interiorul actului de credință ce îi restituie lumii realitatea. Prin acest act, în-

Scanned with CamScanner

tr-adevăr, gîndirea abstractă se înțelege pe sine ca moment și invalidează acuzațiile pe care le-a adus lucrurilor lu-îndu-se pe sine ca reper al realității. În împărăția cerului nu este loc pentru iluzie și pentru eroare și aș fi ispitit să spun (acest lucru va rămîne poate de verificat) că criticile raționaliste referitoare la taumaturgie sînt întemeiate (în sensul că din punctul de vedere al gîndirii raționale miracolul este imposibil), dar în același timp cu totul lipsite de sens deoarece vin din afară, sînt deci exterioare obiectului la care se referă (prin simplul fapt că sînt niște critici), deoarece ele implică dualismul pe care ordinea credinței și a miracolului îl desființează prin definiție. Drept urmare, pentru cel care nu este un sfînt, problema miracolului își găsește o rezolvare negativă; posibilitatea miracolului poate să existe pentru cel ce concepe distincția dintre cele două ordine; ea face loc însă realității pentru sfîntul ce îndeplinește miracolul și pentru cei pe care îi face să se împărtășească din harul pe care îl posedă.

Sfîntul nu există însă în realitate decît pentru sine. Pentru cel ce reflectează asupra sfințeniei, dintr-o nevoie analitică, sfințenia se desființează pe sine. Cred că în acest sens se poate spune că sfîntul nu ar putea fi decît obiect de cult; cultul definindu-se aici ca participare a unui spirit la un alt spirit, pe care nu și-l poate da drept obiect. Trebuie să repetăm faptul că cunoașterea religiilor *nu descoperă* nimic, desființarea obiectului său fiind cuprinsă în propria-i definiție. Este mult mai important cultul pe care o ființă umilă îl consacră unui sfînt despre care nu știe nimic și despre care își formează fără îndoială o imagine istorică dintre cele mai grosolane și mai inexacte, decît tomurile adunate de un erudit pentru a-l reduce pe sfînt la proporții normale sau chiar pentru a stabili că acesta nu a existat. Totuși aici apare o dificul-

Scanned with CamScanner

tate, care ni se va prezenta sub o formă mai generală: cultul nu se concepe pe sine ca fiind întemeiat pe afirmații obiective? Miracolele nu sînt concepute ca fapte? Iar, în ordinea faptelor, în ordinea afirmațiilor obiective este desigur loc pentru iluzie, pentru eroare. Prin aceasta se pare că posibilitatea iluziei și chiar cea a erorii pătrund în miezul religiei și în acest sens se pune după mine întrebarea de a ști în ce măsură elementul istoric poate interveni în ordinea religioasă. Este evident că, în măsura în care afirmațiile conștiinței religioase pretind că se sprijină pe certitudini istorice, însuși sensul lor se alterează profund, riscînd să fie antrenate ele însele în șuvoiul ce mătură aceste certitudini. În măsura în care aceste certitudini sînt într-adevăr prezentate ca obiective, ele nu posedă nici o caracteristică ce să permită a fi sustrase investigației — adică disoluției; și atîta timp cît ele sînt afirmații cultuale, ele nu sînt obiective. Putem să ne raliem însă ideii conform căreia elementul istoric trebuie să fie eliminat din religie? Mi se pare că zace aici o gravă și primejdioasă eroare. O astfel de interpretare implică într-adevăr disocierea dintre elementul empiric și elementul rațional, în care am văzut negarea absolută a religiei (considerată în ceea ce are ea specific). Dar atunci nu revenim printr-un ocol la acel subiectivism pe care l-am condamnat noi înșine? Dacă însă cultul ni se prezintă ca justificîndu-se prin sine, independent de orice realitate empirică ori istorică a obiectului său, nu-i așa că în fond acest obiect nu interesează, că esența cultului constă în actul însuși, că există, prin urmare, un adevăr al actului în opoziție cu aparența iluzorie (actul subordonîndu-se în aparență obiectului, pe cînd în realitate obiectul nu este decît expresia contingentă a actului)? Există aici o dificultate extrem de importantă; se pare că trebuie fie să reintegrăm acest dualism, fie să conce-

Scanned with CamScanner

pem o realitate ambiguă a obiectului care să nu fie realitatea empirică. Este într-adevăr de la sine înțeles că nu putem afirma în mod dogmatic că originile unui cult specific i-ar oferi mereu acestuia o justificare. Această afirmație nu ar prezenta nici o garanție de valoare.

Aceasta este dificultatea cea mai mare pe care am întîlnit-o. Este vorba, într-adevăr, de a concilia faptul că există afirmații obiective în ordinea religioasă — și prin aceasta dualismul dintre aparență și realitate riscă să dispară — cu faptul că prin însăși natura sa ordinea religioasă exclude acest dualism. Dificultatea constă în faptul că, suprimînd elementul de obiectivitate, reintegrăm cu totul acest dualism. La fel cum sufletul necorupt (nesupus păcatului) nu se revelează poate decît încarnîndu-se într-un trup pieritor, la fel se pare că religia nu se poate realiza decît manifestîndu-se prin afirmații ce păstrează legătura cu istoria, cuprinzînd în sine așadar germenul morții. Soluția pe care o întrezăresc este următoarea: în cazul sfîntului, pentru care totul este actual, în raport cu care totul se ordonează (Hristos înțeles ca Idee), acest temei istoric nu este necesar; eternitatea se identifică cu actualitatea, ea este actualitatea. În cazul celui ce dimpotrivă nu se împărtășește din sfințenie decît într-un mod cu totul empiric, istoria, timpul dobîndesc o valoare și cu ele se accentuează acel raport cu un element obiectiv ce conține în sine toți germenii morții. Cu alte cuvinte, dificultatea s-ar rezolva pentru cel care ar fi în stare să vadă că starea de lucruri care o provoacă este ea însăși dependentă de un moment ce nu poate fi privit cîtuși de puțin ca moment final în dezvoltarea conștiinței religioase (dezvoltare pe care gîndirea o presupune din momentul în care îl concepe pe sfînt). În măsura în care dualismul dintre aparență și realitate nu este complet depășit (și nu poate fi depășit în mod absolut decît de sfînt, de media-

Scanned with CamScanner

torul absolut), este firesc și necesar să subziste acel element obligatoriu de obiectivitate, de concepție existențială care reprezintă cusurul religiei pentru credincios. Adevăratul credincios este cel care nu are nevoie să atingă (adică să știe) pentru a crede. Acolo unde cultul presupune încă afirmații obiective, religia absolută nu s-a înfăptuit încă, religie a sfîntului pentru care totul este actualitate pură, totul este revelație, pentru care, într-un cuvînt, subiectivismul nu mai spune nimic și se confundă cu obiectivismul cel mai naiv: idealitatea se dizolvă cu totul în spiritualitate.

31 ianuarie — Cred că trebuie să revin mai metodic la o serie de probleme, pe care le-am tratat în treacăt ieri și care trebuie lămurite. Este de netăgăduit că trecerea de la actul credinței la o religie istorică este departe de a-mi fi clară. Și prin aceasta se pune problema raportului dintre filosofia religioasă și religiile istorice. Nu este vorba de a le descrie pe acestea din urmă: ideea hegeliană a paralelismului între dialectică și istorie este din acelea pe care este preferabil să le respingem întru totul; ea implică de altfel un postulat metafizic, pe care nu îl admit. Dar atunci se pare că filosofia religioasă trebuie fie să creeze o religie rațională fără legătură cu istoria, fie să își primească din afară substanța istorică. Prima soluție a fost deja respinsă; excluzînd orice legătură cu istoria, ideea unei religii raționale reprezintă negarea însăși a actului prin care spiritul se dorește și se creează. Și atunci? Se pare că substanța istorică pe care o vom lua în considerare nu se va putea adapta tiparelor reflecției decît printr-un demers arbitrar și cu totul superficial. Este neîndoielnic că o soluție de acest tip este și mai de neacceptat decît cea de dinainte. Ea implică de altfel acel dualism între istorie și reflecție, pe care actul

Scanned with CamScanner

credinței îl neagă în momentul realizării sale. Mai mult, cum să stabilim o ierarhie a religiilor existente? Această ierarhie, în măsura obiectivității sale, nu poate avea nici o valoare metafizică; ea ar trebui să se întemeieze pe un principiu care prin esența sa ar fi extra-religios. Sarcina filosofiei se oprește de fapt în pragul actului prin care un spirit adoptă o religie istorică. Dar nu ajungem atunci la un nou formalism, un formalism al istoriei religioase care ar concepe necesitatea unui reper istoric, oricare ar fi acesta? Nu refacem oare tocmai acel dualism dintre materie și formă, care părea că trebuie exclus din ordinea gîndirii religioase? Și de ce este legată această dificultate în aparență de nedepășit? Mi se pare limpede că ea este legată de faptul că, în ultimă instanță, reflecția asupra religiei, împinsă pînă la ultimele consecințe ale exercitării sale, se neagă pe sine. Această reflecție nu reușește să anihileze pe deplin dualismul dintre materie și formă decît anihilîndu-se pe sine, convertindu-se în credință. Reflecția este într-adevăr inseparabilă de un formalism oarecare; formalismul la care am ajuns, oricît de transcendent ar fi, rămîne totuși un formalism. Reflecția reușește să vadă relativitatea acestei atitudini și să se gîndească pe sine ca anihilată, să treacă în credință, doar în măsura în care ea ajunge să surprindă solidaritatea intimă ce o leagă de un formalism în general. Credința reprezintă în acest sens reflecția care se reflectează pe sine și apoi se neagă. Modul de gîndire care este propriu filosofiei este singurul care conține în sine un prinicipiu de reflecție și de negație destul de activ, destul de conștient pentru a putea să se anihileze pe sine. Pluralitatea religiilor nu apare ca reală decît pentru gîndirea reflexivă care nu s-a înălțat încă la credință, pentru care credința rămîne un obiect exterior. Din punctul de vedere al credinței, nu există, nu poate exista decît o singură religie.

Scanned with CamScanner

O obiecție pare a se impune aici: se va spune că pentru un subiect cunoscător această credință unică, absolut individualizată, se revelează a fi funcție a unei întregi serii de condiții sociale și istorice care o determină în totalitate. Am remarcat însă deja relativitatea acestui punct de vedere. Critica cunoașterii absolute, așa cum am expus-o în altă parte, lasă să se înțeleagă că, planul cunoașterii fiind un plan subordonat, este imposibil să se admită că istoricul credinței transcende credința pe care o studiază (din moment ce o neagă).

Credința adevărată apare deci pentru gîndirea reflexivă ca fiind ceea ce aceasta din urmă devine o dată ce s-a negat pe sine. Și cred că astfel am definit harul. Aceasta înseamnă că, în măsura în care negarea de sine este obiect al reflecției, ea se distruge pe sine, cu alte cuvinte reflecția renaște din propria-i cenușă. Adevărata negare a reflecției nu pare posibilă decît prin intervenția unei puteri transcendente. Convertirea nu se poate concepe decît prin intervenția harului. Convertirea poate fi însă gîndită? Este de la sine înțeles că în punctul în care am ajuns nu poate fi vorba de constatare, de confirmare a unui fapt; convertirea nu creează convertire, sau mai degrabă, dacă o creează, o face printr-o acțiune lăuntrică și nu ca urmare a unui exemplu observat (în sensul în care constatarea unui fapt fizic dă naștere credinței în acel fapt).

1 februarie — Cele spuse anterior sînt însă subordonate problemei de a ști dacă convertirea poate fi gîndită în realitate (altfel decît ca un pur dat empiric, ceea ce, o știm, nu înseamnă nimic). Convertirea poate fi gîndită numai în cazul în care ea este ceva ce nu există doar pentru că este gîndit.

Scanned with CamScanner

2 februarie — Ce motive putem avea pentru a gîndi astfel? Trebuie să remarcăm că acel hiatus dintre *gedacht-sein* și *gegeben-sein* există de asemenea pentru tot ceea ce este parte constitutivă a unei naturi, pentru tot ceea ce este empiric. Ceea ce am numit har nu se reduce deci, poate, la ansamblul condițiilor de fapt, al condițiilor favorabile care ar determina convertirea? A admite acest lucru ar însemna fie să negăm faptul că convertirea creează o nouă inteligibilitate, fie să înțelegem această inteligibilitate, să o interpretăm psihologic și să o facem să depindă de condițiile de fapt pe care credem a le fi descoperit. Această ultimă soluție mi se pare a fi pur verbală. O categorie nu se definește în funcție de condițiile psihologice. Trebuie deci să negăm pur și simplu afirmația conform căreia convertirea creează o nouă inteligibilitate, să nu o înțelegem decît ca pură aparență, cu alte cuvinte să înlocuim iluzia a cărei victimă este credinciosul cu înțelegerea intelectivă reală a psihologului care transformă iluzia în obiect. Substituția aceasta are o valoare sau doar un sens oarecare? Ea implică negarea a ceea ce am stabilit cu trudă, ea presupune că dualismul dintre aparență și realitate poate păstra un sens în ordinea credinței, sau — ceea ce înseamnă același lucru — ea concepe transcendența subiectului gînditor în general în raport cu individualitatea reală, care este subiectul credinței. În sfîrșit, ea se întemeiază pe o adevărată confuzie a categoriilor; a nega realitatea convertirii înseamnă aproape a nega validitatea descrierii pe care ar face-o unul dintre noi despre ceea ce vede, aude sau despre ceea ce își imaginează și a înlocui această descriere cu o expunere a stării sale mentale. Trebuie însă să recunoaștem că această concepție se lovește totuși de o gravă dificultate. Argumentul nu dovedește oare prea mult? Și nu am putea pretinde din acest punct de vedere că

Scanned with CamScanner

orice viziune (chiar și halucinatorie) este transcendentă în raport cu explicația psihologică pe care pretindem a i-o da? Cum să stabilim în definitiv o discriminare în rîndul experienţelor fără să recurgem la criterii obiective, la criterii analoage celor de care ne-am servi pentru a face cunoscută intervenţia unei cauze oarecare? Se pare că trebuie fie să ne cantonăm mereu într-un psihologism obiectiv, fie să-l negăm peste tot, ceea ce ar duce la un soi de misticism de nesusţinut; fie să facem o discriminare fără temei. Aici, ca și în cele afirmate anterior, se vede prea bine în ce poate consta funcţia empirică a Bisericii; tot așa cum ea este păstrătoarea moștenirii istorice, la fel doar ea va fi competentă în materie de discriminare. În ambele cazuri, ea se va manifesta ca întrupare a obiectivităţii religioase; de unde și măreţia dar și slăbiciunea sa. Dar aceasta nu este o soluţie de ordin filosofic. Din punct de vedere filosofic este vorba de a cunoaște criteriile ce pot fi recunoscute ca valabile. Și prin urmare, criteriul valorii operabil în acest domeniu. Știm (cf. ceea ce am spun în altă parte) că acesta nu poate fi la drept vorbind nici eficacitatea morală, nici evidența concepută într-un sens obiectiv, nici în general vreunul din criteriile utilizabile în cîmp teoretic. Este evident că problema în sine nu se poate pune în acești termeni criteriologici elementari. Reflecţia cea mai simplă ar fi suficientă pentru a scoate în evidenţă acest lucru. Nu poate fi vorba aici de a discerne între cauzele posibile; știm deja că acţiunea divină nu poate fi gîndită ca o cauză printre alte cauze; este deci absurd să ne întrebăm după ce semne ar fi posibil să recunoaștem dacă vreo cauză sau alta s-a exercitat în cutare caz particular. Dar în această situaţie nu cădem din nou în acel subiectivism superficial, care ar trata ca experienţă realitatea transcendentă a oricărei experienţe? Se pare că trebuie să alegem

Scanned with CamScanner

acum între acest fenomenalism metafizic și o doctrină obiectivă, care am văzut că este imposibilă. În realitate însă acest subiectivism superficial nu înseamnă nimic, sau mai degrabă este un realism imperfect; sub numele de subiectivitate, el concepe o obiectivitate incomplet gîndită și nimic mai mult; realizează experiențe nejustificate și atît. Or, cercetările anterioare au stabilit imposibilitatea unui asemenea realism. Actul de credință nu poate fi gîndit decît dacă se face abstracție de orice realism, oricare ar fi acesta; nu există credința lui cutare sau a lui cutare; există credința ca atare. Actul de credință este indivizibil; individualitatea care se realizează în și prin el nu este individualitatea imediată și atomică ce se depășea și se nega în *eu gîndesc*, ci individualitatea care transcende pe *eu gîndesc* și se regăsește într-o sinteză creatoare. Credința celorlalți nu există în nici un fel pentru mine. Cred că este posibil să dovedesc că o religie universală, o religie pur și simplu nu se poate întemeia decît pe acel soi de solipsism prealabil (pe care l-am numit altundeva monadism practic) prin care o individualitate se creează pe sine. Prin urmare, problema harului nu se poate pune decît în termeni mult mai complecși, cei pe care am început să îi amintesc alaltăieri, în termeni ce transcend orice psihologie. Tocmai acești termeni aș vrea să îi precizez.

Trebuie remarcat că problema modului în care convertirea putea fi gîndită nu a fost încă rezolvată. Ne-am lovit de acea contradicție, de nerezolvat cel puțin în aparență, conform căreia reflecția, negîndu-se pe sine, își rămîne sieși propriul obiect și, ca atare, actul liber nu ajunge să se realizeze în adevăr. El nu poate fi gîndit ca realizat decît prin intervenția harului. Dar ce înseamnă acest lucru — din moment ce apelul la o cauzalitate obiec-

Scanned with CamScanner

tivă și externă nu ar fi decît un subterfugiu absolut steril? Cum am putea gîndi harul?

Nu mi se pare că dispun încă de o metodă care să poată elucida îndeajuns această problemă. Trebuie să procedăm deci în acest caz prin tatonare, prin aproximări provizorii. În orice caz, harul implică ireductibilitatea absolută a modului de inteligibilitate pur religios în raport cu orice inteligibilitate obiectivă; el implică prin urmare și trecerea discontinuă dinspre cogito înspre individualitatea reală. Și prin aceasta cred că se poate înțelege distanța ce subzistă încă între actul credinței, așa cum l-am definit anterior, și har, așa cum acesta ni se înfățișează. Actul credinței este reflecția ce se neagă pe sine (negînd dualismul ce o desparte de lumea empirică), dar, în măsura în care această negare a reflecției se convertește ea însăși în obiect de reflecție, actul credinței îi apare ca un fel de autosugestie transcendentală — și reflecția, în măsura în care triumfă astfel asupra propriului efort de a se nega, pare condamnată a vedea în har produsul obiectivat al acestui efort gîndit ca iluzoriu, desființarea arbitrară a acelui impuls al recuceririi de sine prin care ea a convertit negarea de sine în obiect. La drept vorbind, pot să gîndesc această reîntoarcere spre sine a reflecției ca pe o nouă cădere; actul prin care o gîndesc ca atare este în mod necesar transcendent în raport cu această reîntoarcere — nu e mai puțin adevărat că însuși actul acesta riscă să redevină obiect ș.a.m.d.

Problema este deci de a cunoaște modalitatea în care harul poate fi gîndit ca real, în care gîndirea poate ajunge să invalideze actul prin care ea ar pretinde să vadă în har expresia iluzorie, rigidă a unei activități ce nu ar reuși să fie *pentru sine*. Problema anterioară chiar acesteia constă în a ne întreba asupra semnificației realului în acest context — dacă nu cumva restabilim dincolo de

Scanned with CamScanner

har o anumită normă, la care l-am reduce. Și, mergînd mai departe, trebuie să știm dacă această ultimă reducție nu este ea însăși contradictorie. Or aici răspunsul se dovedește simplu. A vorbi de realitate referitor la har înseamnă a nu spune absolut nimic, înseamnă a concepe ireductibilitatea în funcție de un sistem de reducție, înseamnă a se contrazice în termeni. Și dintr-o dată problemele următoare se transformă pe de-a-ntregul. A afirma că problema realității nu se poate pune pentru har, înseamnă a-l situa pe acesta în afara categoriilor modalității. Și prin aceasta mi se pare că problema își găsește rezolvarea. La fel cum pornind de la non-existența divină puteam să deducem validitatea afirmării, tot așa, în contextul de față, harul se situează dincolo de categorii, din moment ce orice negare l-ar readuce într-un plan de unde el a fost exclus.

3 februarie — Nu avem de-a face totuși aici cu un pur sofism? În ce plan, într-adevăr, afirmăm realitatea acestei puteri? Dacă este vorba de planul real înțeles în sens modal, se pare că raționamentul este vicios; dacă ne referim la planul din afara realității înțelese în sens modal, raționamentul poate fi valabil și chiar analitic, însă steril[1].

Aș judeca, într-un cuvînt, cam în felul următor: convertirea este posibilă doar prin intervenția harului; invers însă, trebuie să putem stabili posibilitatea convertirii, dacă avem un mijloc de a demonstra că harul se afirmă gîndindu-se pe sine. Or, se pare că există îndoieli asupra acestui aspect ce părea a fi lămurit. Re-

[1] Mi-am definit astăzi metoda, constatînd că ea pornește de la afirmarea superficială a unei probleme, din care se desprinde o concluzie negativă ce scoate în evidență termeni inediți furnizînd elementele unei noi concepții (de data aceasta reală), care face posibilă o soluție pozitivă.

Scanned with CamScanner

gresia logică nu ne-a adus încă în acel punct al evidenței, de unde o nouă progresie pare a fi posibilă. Am văzut că există un sens, în care problema harului nu se poate pune în nici un fel; este absurd să ne întrebăm dacă este legitim să gîndim harul, în sensul că acesta trebuie, prin definiție, să iasă în afara normelor reflecției. Din acest punct de vedere, se poate spune că harul este faptul absolut. Ajungem oare astfel la un fel de empirism transcendent, definind harul doar în funcție de o experiență (în sine neobiectivabilă)? Ceea ce ar însemna în definitiv că nu se poate gîndi harul, lucru imposibil chiar și în ultimă instanță, că el nu se poate concepe decît în funcție de o anumită experiență ce nu poate fi ea însăși decît actuală (imposibil de reprezentat în vreun fel pentru cel căruia nu i s-a dăruit). Mi se pare însă că lucrul acesta comportă o gravă ambiguitate; căci a concepe harul în acest fel înseamnă încă a-l gîndi. Esențialul este de a ști dacă actul prin care el este gîndit rămâne explicit sau dacă se împinge inconsecvența pînă la ignorarea lui (ceea ce ar însemna să recădem în filosofia imediatului pur). Să examinăm dacă prima cale poate fi adoptată. Din moment ce problema legitimității nu prezintă nici un sens în ceea ce privește harul, este clar că nu este vorba de a ști dacă harul poate fi folosit în explicarea trecerii de la experiența dată (actuală) la o experiență doar gîndită — și acest lucru înseamnă să admitem cel puțin posibilitatea unui sistem de explicare naturalistă sau psihologistă, care va pretinde să dea seama de trecere.

Pe de altă parte, nu pot gîndi o relație directă între ceea ce sînt și har; ceea ce pot gîndi în ultimă instanță este un raport stabilit ulterior, pornind de la experiența nouă care ea însăși nu se va putea defini decît în funcție de har, de afirmația referitoare la har. Dar atunci,

Scanned with CamScanner

dacă există o reciprocitate între har și experiența ce devine posibilă prin acesta, se pare că trebuie să renunțăm la orice speranță de a trece de la ideea (?) harului la ideea convertirii. Se va spune că „aceasta este o falsă problemă; dacă convertirea este gîndire, aceasta pentru că experiența ne oferă exemple în acest sens, este imposibil de a pune aici o problemă, la drept vorbind, decisivă. Ne aflăm într-un empirism pur". Acest mod de a vedea lucrurile, oricît de prudent ar fi, nu mi se pare justificat. Nu este vorba, într-adevăr, de a ști care sînt condițiile în care ideea convertirii se poate prezenta spiritului; acestea nu sînt desigur decît condiții de fapt, condiții absolut contingente. Este vorba de a ști în ce condiții (să nu uităm că am depășit obiectivitatea și pluralitatea) pot să mă consider convertit. În calitate de subiect gînditor, în măsura în care îmi rămîn exterior mie însumi, pot să îmi imaginez motive obiective ale convertirii mele; dar în măsura în care depășesc acest dualism între subiectul gînditor și eul empiric, convertirea îmi apare ca o problemă de nerezolvat. Nu pot, într-adevăr, să îi gîndesc rezolvarea decît prin har, dar știu pe de altă parte că harul nu poate fi gîndit drept cauză obiectivă, că el nu poate fi decît afirmat în urma convertirii. A gîndi harul în mod obiectiv înseamnă bineînțeles a-l nega. *Ceea ce înseamnă că convertirea nu poate fi în mod real gîndită ca urmînd să se întîmple* („în mod real" însemnînd aici: prin tine însuți ca individ, ca subiect gînditor transcens). Și cred că regăsim aici, pe un plan infinit superior, problema timpului; ne îndreptăm astfel spre ideea unui prezent absolut.

4 februarie — Aș încerca să clarific ceea ce am schițat ieri. În primul rînd, există fără îndoială o relație între faptul de a depăși categoriile modalității și faptul de a

Scanned with CamScanner

concepe un prezent absolut, adică de a nega omogenitatea (deci realitatea) timpului. Și cred că e momentul de a preciza această relație.

Am afirmat că nu se poate atribui harului nici una din formele cunoscute ale modalității, reflectînd asupra faptului că problema de a ști dacă este legitim de a gîndi harul nu are nici un sens, din moment ce această problemă presupune ca harul să fie gîndit ca mod de explicație; fie că afirmăm harul, fie că îl negăm, îl gîndim oricum, din acest punct de vedere, ca fiind obiectiv (obiectiv adevărat sau fals) și prin aceasta se definește, chiar dacă negativ, ceea ce aș numi libertatea absolută (adică ceea ce este transcendent în raport cu categoriile modalității). Această libertate absolută nu aparține categoriei celor ce pot fi concepute (în sensul că posibilul obiectiv nu este decît existentul conceput problematic); ea nu aparține categoriei existențialelor (cf. toată critica existenței și, de altfel, determinarea obiectivă a unui existent se întemeiază pe o necesitate lăuntrică); ea nu aparține categoriei celor ce trebuie concepute, căci orice necesitate se definește în funcție de explicația sau de experiența integrală a ceea ce este dat. Este, dacă vrem, forma judecății existențiale care se potrivește cel mai puțin rău actului ce o concepe — cu condiția ca existențialul să fie gîndit independent de orice substrat obiectiv (ceea ce, fără îndoială, este contradictoriu).

Nu putem deci gîndi în realitate harul; sau mai degrabă nu îl gîndim decît ca de negîndit (atît timp cît actului de gîndire i se asociază ideea unui conținut obiectiv); din punctul de vedere al lui *eu gîndesc*, al subiectului gînditor, harul trebuie să fie în întregime respins. Dar în măsura în care *eu gîndesc* se poate transcende pe sine, în măsura în care devine credință, se pare că o anumită comunicare începe să se înfiripe. Am spus că

Scanned with CamScanner

a gîndi harul înseamnă a-l nega. Rămîne de văzut dacă această negare nu se convertește în afirmare. Cu alte cuvinte, putem să ne întrebăm dacă actul credinței nu cuprinde în sine conceperea însăși a harului; dacă negarea harului nu echivalează cu desființarea de sine a credinței, adică cu decăderea, cu sinuciderea unei libertăți ce nu se poate nega decît în propria-i încercare de a fi. Transcendența divină ar fi afirmată astfel chiar prin actul ce realizează libertatea celor create. Lucrurile stau, într-adevăr, așa?

Este clar că actul credinței, așa cum l-am conceput, implică conceperea lui Dumnezeu ca independent de actul care îl concepe. În acest sens, actul credinței cuprinde un alt act prin care gîndirea își interzice sieși să reflecteze asupra actului liber. Ce presupune însă aceasta? Se va obiecta că o asemenea interdicție este nejustificată? Ar însemna să restaurăm într-un mod prea vădit, dincolo de actul credinței, o lume a adevărurilor pe care acest act le transcende în momentul constituirii sale. Se va obiecta că tocmai prin aceasta gîndirea se concepe ca transsubiectivă, altfel spus că actul credinței se revelează a fi actul însuși prin care Dumneze se gîndește pe sine? Se procedează aici la o transpunere metafizică a cogitoului, care mi se pare nelegitimă. Este adevărat că, la drept vorbind, credința concepe transcendența, adică harul, adică o putere radical independentă (și acesta este pentru mine temeiul a ceea ce se poate numi personalitate divină). Dar prin aceasta nu gîndim un raport posibil (sau necesar) între noi înșine și această putere? Tot ceea ce am spus mai sus ne obligă să răspundem negativ, cu alte cuvinte să negăm legitimitatea vreunei calificări modale a acestui raport. Există între Dumnezeu și mine raportul dintre o libertate și o altă libertate. Nu pot spune nimic mai mult. Acest raport este cuprins el însuși în

Scanned with CamScanner

actul credinței — ca afirmare. Altfel spus, trebuie să existe între Dumnezeu și mine un raport de felul celui pe care iubirea reușește să îl instaureze între îndrăgostiți.

5 februarie — Prin aceasta, alături de credință, se concepe problema iubirii. Am spus în altă parte că iubirea este condiția credinței și, într-un anumit sens, acest lucru este adevărat. Dar nu avem aici decît un aspect al problemei. Cred că în realitate iubirea și credința nu pot fi și nu trebuie despărțite. Cînd credința încetează de a fi iubire, ea încremenește în în-crederea* obiectivă într-o putere concepută mai mult sau mai puțin concret; pe de altă parte, iubirea ce nu este credință (și care nu concepe transcendența iubirii de Dumnezeu) nu este decît un fel de joc abstract. La fel cum credinței îi corespunde realitatea divină (care nu poate fi gîndită altfel decît în funcție de ea), tot astfel iubirii îi corespunde perfecțiunea divină. Iar unitatea dintre realitatea și perfecțiunea întru Dumnezeu, departe de a fi înțeleasă în sensul vechilor intelectualiști *(ens realissimum)*, nu se poate înțelege decît în funcție de unitatea dintre credința și iubirea despre care am vorbit. Încetez să cred în Dumnezeu, din momentul în care încetez să îl iubesc; un Dumnezeu imperfect nu poate fi real.

Dar nu ne aflăm astfel, vom fi întrebați, în prezența unui pur fenomenalism? Realitatea divină nu se dizolvă în devenirea fenomenologică a conștiinței ce o gîndește? Știm deja ce trebuie gîndit despre un asemenea mod de interpretare. Știm că credința apare pentru gîndire drept ceea ce aceasta nu transcende decît iluzoriu, decît provizo-

---

* Am tradus „*croyance*" prin în-credere (act obiectiv și intelectiv prin care se acordă validitate metafizică unei imanențe concrete, existentă deci în plan fizic) pentru a o deosebi de „*foi*", în-crederea absolută, credința transcendentă a participării la dumnezeire — n.tr.

Scanned with CamScanner

riu; credința nu poate apărea ca un joc de aparențe subiective decît în cazul în care ea nu este într-adevăr gîndită. Aceasta înseamnă că gîndirea însăși, în numele credinței concepute la modul ideal, trebuie să vadă aici distanța ce separă în-crederea încă intelectuală de sfințenie (încrederea absolută); că gîndirea trebuie să recunoască imposibilitatea absolută de a păstra validitatea dualismului dintre aparență și realitate, ceea ce nu este posibil decît în stadiile inferioare ale speculației.

Și prin aceasta mi se pare că problema harului ni se impune din nou. Căci harul apare pentru gîndire drept ordinea în care dualismul nu mai există. Se pare, într-adevăr, că ruptura dintre Dumnezeu și ființa creată se întemeiază în actul prin care aceasta concepe o cunoaștere ideală ce ar desprinde adevărul credinței, dincolo de credință. Iar, pe de altă parte, am văzut că harul nu poate fi gîndit decît ca un „ceva" de negîndit, altfel spus ca suprimare divină a acestui act. Cele afirmate nu ne fac însă să transformăm harul într-un soi de adevăr al credinței, într-un fel de reper misterios, conceput la modul ideal, de la care am măsura distanța ce ne desparte încă de scop? Este întru totul evident că a concepe harul în acest mod înseamnă a abandona toate afirmațiile anterioare. Trebuie să revenim la ceea ce am spus mai sus, și anume că harul nu poate fi gîndit ca Idee, fără a se nega pe sine. Nu poate exista în ordinea credinței acea convergență ideală ce caracterizează cunoașterea. Prin aceasta însă, se pare că ne reîntoarcem la contradicțiile pe care păream a le fi depășit. A gîndi harul ca fiind solicitat sau postulat de actul credinței ar însemna fără doar și poate a-l concepe drept un fel de ideal; ar însemna, prin urmare, a nega însăși acea libertate, libertatea divină ce singură este în măsură a-l întemeia. Va trebui deci să spunem că ideea harului se află în noi, dar

Scanned with CamScanner

că avem de-a face cu un fapt psihologic contingent și că dialectica sfîrșește astfel prin a desființa această idee? Va trebui s-o spunem? Vom putea-o face? Or, am văzut deja felul în care libertatea umană nu există în adevăr pentru sine decît în măsura în care ea se suprimă în gîndirea libertății divine, în care ea renunță să vadă în sine altceva decît anticiparea unei acțiuni ce nu ar putea emana din ea însăși. Dacă vrea să fie mai mult de-atît, ea se năruie, devenind jocul iluzoriu al unei reflecții ce urmărește a se uita pe sine în actul exercitării sale și care se străduie a se fixa în efecte independente, a căror cauză își propune să o ignore.

Tocmai aici apare cu claritate raportul dintre gîndirea mea și cea a lui Fichte și mai ales imensa diferență dintre ele.

Harul rămîne, ca atare, postulatul transcendent și imposibil de obiectivat al actului credinței. Cu alte cuvinte, aș spune că prin actul credinței concep între Dumnezeu și mine un alt raport care scapă, în întregime și în toate privințele, categoriilor gîndirii mele (raport pe care îl gîndesc ca fiind de negîndit, dar întru totul cuprins în actul credinței).

6 februarie — Datorită discuției pe care am avut-o ieri cu *A*... cred că acum am înțeles.

Am spus că harul trebuie să fie gîndit ca fiind de negîndit; acest lucru trebuie să fie explicit, și aceasta pentru că există întotdeauna un avantaj în explicitare sau, mai degrabă, nu cîștigăm nimic neexplicînd. Or, ceea ce urmează va fi revelatoriu; transcendența harului gîndit ca fiind de negîndit rămîne, de fapt, o funcție a stadiului reflexiv. Între reflecția ce gîndește imposibilitatea de a se nega întru totul pe sine și ordinea transcendentă (supramodală), ce ar face posibilă această negare, subzistă

Scanned with CamScanner

într-o oarecare măsură un raport tensionat. În acest sens, a gîndi harul ca fiind ceva independent de mine înseamnă a-i conferi totuşi o anumită dependenţă. Şi tocmai în măsura în care conştientizez această dependenţă ce subzistă cu orice preţ, pot să spun: „a afirma harul înseamnă a-l nega". Aceasta înseamnă că pentru sfînt harul nu există, la drept vorbind. Dacă pentru fiinţa convertită harul subzistă, aceasta doar în măsura în care ea pretinde a-şi explica trecerea de la un stadiu la altul, în măsura în care prin urmare se identifică oarecum cu ceea ce a fost înainte de convertire. Harul rămîne astfel dependent de o devenire în care subzistă o discontinuitate. El nu se defineşte atît în raport cu convertirea realizată, după cum am spus mai sus, cît în raport cu un dualism ce persistă între două moduri de experienţă — de inteligibilitate — concepute ca discontinue.

În acest sens nu pot în nici un fel să pun problema *convertirii mele;* a admite posibilitatea unei acţiuni a harului, înseamnă a inventa o cauzalitate fictivă şi nimic mai mult. Dacă harul nu poate fi gîndit în realitate decît ca fiind de negîndit, asta înseamnă că pentru mine nu există posibilitatea de a-mi surprinde starea spirituală actuală. Harul nu este o normă, după cum nu este nici cauză. Din punct de vedere critic (sau transcendental), el nu este decît actul prin care fiinţa convertită concepe imposibilitatea de a reduce noua inteligibilitate la modalităţile anterioare ale reflecţiei sale, dar nici chiar acest act nu este posibil decît în măsura în care acele modalităţi îi sînt consubstanţiale; şi de aici decurge necesitatea unei duble întemeieri a harului, şi în acelaşi timp relativitatea lui. Harul nu este expresia adecvată a libertăţii divine, ci expresia pe care o prezintă această libertate pentru o gîndire ce se leapădă de sine. Voi numi această lepădare de sine o cădere.

Scanned with CamScanner

7 februarie — Nu am de gînd să continui propriu-zis reflecțiile anterioare; cred că ele se vor clarifica puțin cîte puțin privite dintr-o parte, ca să spun așa. Este mai bine să insistăm asupra aspectelor mai ușor de elucidat fără înconjur.

Aș dori să abordez acum problema raportului dintre individualități. Am indicat în altă parte de ce soluția monadică îmi apare ca inacceptabilă. Gîndirea nu are vreun motiv de a nega comunicarea individualităților, decît în măsura în care ea se concepe pe sine ca subiect gînditor (universal); dar pe de altă parte, din acest punct de vedere, o pluralitate nu poate fi în nici un fel concepută. Aceasta înseamnă că dacă concepem pluralitatea ca încă posibilă, nu există vreun motiv pentru a nega posibilitatea interacțiunii. Doar că aici vor apărea echivocuri ce țin de faptul că riscăm mereu să confundăm conținuturile empirice, care trebuie să fie depășite pentru ca cogito-ul să fie posibil, cu individualitatea reală care este actul prin care se constituie spiritul, prin actualizarea libertății imanente lui *eu gîndesc*. Putem și trebuie să convenim, fără îndoială, că *eu gîndesc* este presupus de chiar aceste conținuturi empirice, în virtutea faptului că ele participă la o experiență (la experiența mea), care implică ea însăși unitatea formală a gîndirii ce o constituie. Nu e mai puțin adevărat că *eu gîndesc* ca formă nu face decît să traducă pentru reflecție pe *eu gîndesc* ca act. De altfel, acest lucru nu interesează. Ceea ce este clar este faptul că între aceste conținuturi empirice comunicarea poate și trebuie să fie privită ca posibilă. Să nu uităm că corpurile sînt cîmpuri ale existenței, adică ale cauzalității (sau ale unei wechsel-wirkung, ale interacțiunii). Dacă în această situație *eu gîndesc* devine pentru sine, se pare că o asemenea comunicare este o pură iluzie. Cogito-ul ca imposibilitate de adeverire se concepe

Scanned with CamScanner

ca transcendent în raport cu orice comunicare posibilă. Repet însă că lucrul acesta nu se poate converti în afirmație monadică decît dacă concepem centri de gîndire, ceea ce este cu totul contradictoriu; pluralitatea acestor centri rămîne ea însăși dependentă de actul ce o gîndește. Trebuie deci să ne întrebăm în ce sens o pluralitate redevine posibilă în acest al treilea stadiu, în care se constituie individualitatea. Este cazul să recunoaștem mai întîi un indiciu important al soluției în faptul că această individualitate nu există decît atașîndu-se de un act de creație, de o libertate distinctă față de ea; negarea absolută a solipsismului este condiția prealabilă a oricărei vieți spirituale. Și știm deja că credința constă sau se traduce pentru reflecție în refuzul de a integra tocmai această negare într-un sistem solipsist. Din acest punct de vedere, Dumnezeu va apărea, după spusele Clarissei[1], drept cel întru care gîndurile comunică, drept temeiul real al comunicării între individualități. Și dacă ceea ce am spus pare în mod firesc cu totul ambiguu, aceasta se datorează faptului că alături de comunicarea spirituală, care este iubire, există acea comunicare mecanică și exterioară ce pare să fie parodia celei dintîi (și nu apare ca simbol al acesteia decît pentru credință) și care ține de faptul că individualitatea însăși se constituie doar pornind de la un existent. În măsura în care această comunicare mecanică se stabilește între gîndurile individuale, ele recad în ordinea existenței pure, a ceea ce prin definiție este indiferent față de orice valoare. În lumea existenței (a comunicării mecanice) nu ar putea exista exterioritate adevărată, deoarece nu există nici interioritate (pentru a te oferi, trebuie mai întîi să îți aparții). Doar din momentul în care individualitatea posedă în-

1. *Le Palais de Sable.*

tr-adevăr o interioritate, ea se poate gîndi pe sine ca realmente distinctă de o alta (și iubirea este, ca atare, posibilă); or, ea trebuie să își făurească singură interioritatea sau, mai degrabă (individualitatea nefiind în realitate o formă), ea este actul însuși prin care se interiorizează conținutul empiric.

Ceea ce am numit în altă parte individualitate reală este deci cuprins în orice act de iubire — iar pe de altă parte, invers, individualitatea reală se definește în mod esențial în iubire (sau, în ultimă instanță, în creația estetică ce face posibilă comunicarea între indivizi). Și prin aceasta apare mai evident sensul celor spuse altă dată, cînd am afirmat că iubirea își creează obiectul. Acest lucru nu trebuie înțeles într-un sens superficial subiectivist sau solipsist. Realitatea ființei iubite este esențială în iubire; nu există un adevăr (subiectiv) al iubirii, care să fie transcendent acestei realități. În acest sens este adevărat poate că doar iubirea este o cunoaștere reală, este legitim deci să apropiem iubirea de cunoașterea adecvată, altfel spus pentru iubire și doar pentru ea individualitatea celui iubit nu se dispersează, nu se fărîmițează în vreun praf de elemente abstracte. Pe de altă parte însă, realitatea celui iubit nu poate fi păstrată decît în virtutea faptului că este concepută de iubire ca transcendentă oricărei explicații, oricărei reducții. În acest sens, putem afirma pe bună dreptate că iubirea nu se îndreaptă decît spre ceea ce este etern, situînd ființa iubită deasupra lumii genezelor și a vicisitudinilor. Și astfel iubirea reprezintă negarea cunoașterii ce ignoră transcendența. Fără îndoială că nu trebuie să tragem concluzia că iubirea este neapărat oarbă, că a iubi înseamnă a-ți interzice judecata. Iubirea nu mai este nimic, din momentul în care se disociază cu bună știință de cunoaștere; din momentul acesta, ea nu mai este

Scanned with CamScanner

(pentru sine) decît o cunoaștere iluzorie și idealizată în mod voluntar. Iubirea trebuie să-și apară sieși drept o cunoaștere perfectă și, în măsura în care nu mai este legitim să disociem aici ființa de aparență, se poate spune că iubirea *este* o cunoaștere perfectă. Nu este mai puțin adevărat că pentru reflecție iubirea se distinge de cunoaștere și nu se poate defini decît dincolo de orice cunoaștere. Pentru această reflecție (care, cum am spus-o și altă dată, nu poate face abstracție de formalism și, în consecință, nici de dualismul dintre aparență și realitate) iubirea este concepută ca fiind ceea ce, simțind nevoia de a se justifica pe sine, este totuși dincolo de orice justificare și chiar, în ultimă instanță, ea este singura în măsură să justifice. Dar atunci iubirea nu este o iluzie? Ce poate ea valora, dacă cere justificări și dacă acestea sînt iluzorii? Trebuie să răspundem că dualismul acesta între iubire și principiul justificării nu poate subzista decît în ordinea finitului, adică acolo unde reflecția nu reușește să se nege pe sine în totalitate, dar că pentru Dumnezeu acest dualism se autodesființează, iubirea neîntîlnind aici nici un adevăr pe care să nu-l poată recunoaște. Se va spune că aceasta ne face să vedem în iubire o iluzie care este jenată de realitate cînd este vorba de ființele create, dar care, cînd se referă la Dumnezeu, adică la o alcătuire pură, se poate dezlănțui fără să se teamă în vreun fel de experiență? Știm însă ceea ce trebuie să gîndim despre acest realism al adevărului. Ar fi prea ușor să arătăm că el implică necunoașterea a tot ceea ce a fost stabilit anterior. De altfel iubirea adevărată, chiar cînd se adresează oamenilor, nu se lasă oprită de cunoaștere, ci știm că ea afirmă valoarea obiectului său dincolo de ordinea relativă și contingentă a meritului și a lipsei de merit; aceasta pentru că iubirea cuprinde în sine mijlocirea divinului.

Scanned with CamScanner

9 februarie — Reiau principalele idei prezentate alaltăieri. Am spus că iubirea își apare sieși ca o cunoaștere perfectă și că, dualismul dintre aparență și realitate neexistînd decît pentru reflecție, în măsura în care aceasta se gîndește pe sine ca fiind suprimată, ea trebuie să afirme că iubirea este într-adevăr ceea ce este pentru sine. Este însă de la sine înțeles că dincolo de reflecție nu mai este loc pentru ceea ce se poate numi adevăr; și prin urmare termenul de cunoaștere aplicat iubirii este în acest caz înșelător, de vreme ce cunoașterea trebuie să se refere la un adevăr. Acest lucru se va clarifica mai tîrziu. Iubirea nu se îndreaptă deci spre ceea ce ființa iubită este în sine, dacă prin ceea ce este în sine înțelegem o esență. Dimpotrivă. Iubirea vizează ceea ce este dincolo de esență; am spus deja că iubirea este actul prin care gîndirea se eliberează, gîndind libertatea. În acest sens, iubirea țintește dincolo de orice judecată posibilă, căci judecata nu poate viza decît esența; iar iubirea este însăși negarea esenței (ea implică în acest sens credința în reînnoirea perpetuă a ființei înseși, credința că niciodată nimic nu este — nu poate fi — pe deplin pierdut). Și fără îndoială că, de vreme ce acel ce iubește este un subiect gînditor și ființa iubită este un obiect pentru acest subiect, el nu poate să nu o judece, dar nu o poate face decît în calitatea sa de obiect, adică în acțiunile sale; în măsura în care iubește (altfel spus, în care reconvertește acest obiect în subiect), el trebuie să-și interzică cu desăvîrșire să o judece. Acel *Nu vei judeca* al moralei creștine trebuie să fie privit ca una din formulele metafizice cele mai importante. Tot în acest sens iubirea situează negreșit ființa însăși dincolo de orice determinare ce ține de merit sau de lipsa acestuia. (Toate aceste lucruri vor trebui bineînțeles dezvoltate.) Mi se impun acum două întrebări cu totul diferite: mai întîi, în ce

Scanned with CamScanner

măsură tot ceea ce am spus mai sus face ca o comunicare reală a spiritelor să poată fi gîndită? Și apoi, ca o urmare firească, dacă felul în care Dumnezeu a fost gîndit face imposibilă și cu totul nelegitimă o judecată asupra lui Dumnezeu, acest lucru este valabil și pentru ființa creată? Încep prin a examina a doua întrebare.

Dumnezeu nu poate și nu trebuie să fie judecat; nu există judecată posibilă decît asupra esenței. Și acest lucru explică de ce orice teodicee trebuie să fie condamnată, căci ea implică cu obligativitate o judecată, ea este o judecată, o justificare. Or, Dumnezeu nu poate fi justificat. Gîndirea care justifică este gîndirea care nu s-a ridicat încă la iubire și la credință, pretinzînd însă a transcende spiritul (în-crederea). Teodiceea este ateismul (cf. Brunschvicg). Ceea ce implică însă (într-un oarecare sens) că trebuie să îl gîndim pe Dumnezeu ca fiind dincolo de bine și de rău? Nu există expresie mai ambiguă decît aceasta... Natura nu este dincolo de bine și de rău, ci dincoace de bine și de rău; ea este sub nivelul la care putem vorbi de bine și de rău. (Există, într-adevăr, între bine și rău o solidaritate profundă pe care filosofia creștină a știut să o surprindă mai bine decît oricare alta.) Dacă păstrăm formularea, trebuie să fim atenți la sensul în care ea ar putea fi legitimă. Am văzut modul în care perfecțiunea divină se definește în funcție de iubire. Dar chiar din acest fapt trebuie să tragem concluzia că perfecțiunea divină nu poate oferi în realitate un criteriu al binelui, cum ar dori-o anumite morale raționaliste. Iar aici dificultatea apare deosebit de limpede; fie că această perfecțiune este identificată cu binele în generalitatea sa — ceea ce este ambiguu și riscant —, fie că ea pare a se reduce la un fel de transcendență abstractă, fără nici o legătură cu viața noastră. Trebuie să aprofundăm acest lucru. Am văzut că Dum-

Scanned with CamScanner

nezeu nu este decît o noțiune și, în acest sens, este clar că el nu ne-ar putea oferi un criteriu. De altfel, adevăratul Dumnezeu este un Dumnezeu viu, și nu Dumnezeul logic pe care îl impun anumite morale ale perfecțiunii. A identifica perfecțiunea divină cu binele reprezintă un demers ambiguu, deoarece pe de o parte este o simplă tautologie, iar pe de alta pretindem a întemeia iubirea pe un conținut prealabil (etic), viciind astfel cu totul ceea ce este esențial în actul iubirii. Aici este de aflat poate sensul negativ pe care trebuie să îl atribuim afirmației conform căreia Dumnezeu este dincolo de bine și de rău, ceea ce înseamnă că nu există măsură comună între afirmația ce se referă la Dumnezeu și o judecată etică oarecare (și că, prin urmare, această afirmație nu poate nici ea servi drept măsură unei astfel de judecăți). Dar în acest caz nu ipostaziem oare perfecțiunea, imobilizînd-o într-un fel de izolare metafizică? Trebuie, dimpotrivă, să înțelegem că o acțiune divină poate fi gîndită doar cu condiția ca Dumnezeu să fie concret și personal (în sensul precizat mai sus); și nu poate fi astfel decît dacă respingem interpretările amintite anterior.

Se pare că între Dumnezeu și credincioși se înfiripă pe această cale relații în mare măsură analoage cu cele care, în ordinea iubirii, unesc între ele ființele create.

Avem de-a face însă aici cu o pistă falsă, pe care nu trebuie să o urmăm.

Cred că trebuie să pornim de la imposibilitatea în care se află cel ce iubește de a judeca ființa iubită și să ne întrebăm în ce condiții este ea valabilă. Am spus deja că iubirea ce își interzice orice reflecție este cea care suferă mijlocirea divinului. Aceasta înseamnă că ființa iubită este situată într-o ordine transcendentă față de orice judecată, că este deci concepută ca valoare absolută doar în măsura în care ea este gîndită ca partici-

Scanned with CamScanner

pînd la divin. Sau mai degrabă (și aceasta pentru a exclude orice interpretare psihologistă) justificarea actului prin care este afirmată transcendența ființei create constă în cel care îi postulează ascendența divină.

Această solidaritate ce apare acum între relativitatea oricărei caracterizări etice referitoare la individ și conceperea paternității divine ne va permite poate să desprindem probleme noi și să surprindem într-o nouă lumină problema „comunicării reale". Va trebui poate mai întîi să ne întrebăm care este relația exactă între actul credinței, așa cum a fost el definit inițial, și această participare a celorlalte spirite la dumnezeire. Am văzut că prin actul de credință devin liber gîndind libertatea divină și afirmînd totodată prin iubire alte libertăți ce depind de această libertate divină (ce întemeiază ceea ce am numit comunicare a spiritelor). Nu particip la dumnezeire (nu mă pot gîndi pe mine ca participant la dumnezeire) decît dacă am credință în ea. Nu există un adevăr al acestei participări, care să fie transcendent față de credință. Dar participarea celorlalte spirite la dumnezeire este implicată cu totul în actul credinței și, cum pe de altă parte credința celorlalți nu poate exista pentru mine în nici un fel, rezultă că ne aflăm în situația de a disocia oarecum participarea de credință, ceea ce va antrena mari dificultăți. Participarea se va manifesta aici ca fapt.

10 februarie — Trebuie să revenim asupra acestor lucruri. Prin credință afirm paternitatea divină a tuturor oamenilor; și pe de altă parte nu mă pot gîndi pe mine ca participant la dumnezeire decît în măsura în care cred în ea (mă încredințez ei), cu alte cuvinte această participare nu poate și nu trebuie să îmi apară ca un fapt pe care îl conștientizez sau nu. Pentru ceilalți oa-

Scanned with CamScanner

meni, dimpotrivă, sînt obligat să disociez participarea de credință; căci credința celorlalți nu înseamnă nimic pentru mine, ea nu poate fi gîndită în nici un fel. Dar printr-un fel de întoarcere inversă, în măsura în care prin reflecție mă gîndesc pe mine ca simplă unitate printre alte unități voi ajunge să mă concep ca participant *de fapt* la dumnezeire. Nu este nevoie să spunem că zace aici o iluzie. Dar nu este mai puțin adevărat că este greu de înțeles acest dualism între felul în care trebuie să-mi gîndesc participarea la dumnezeire și acela în care trebuie să concep participarea celorlalte spirite. Trebuie să insistăm asupra acestor lucruri. Mai întîi, trebuie să limpezesc pentru mine natura raporturilor dintre participare și credință. Este de la sine înțeles că nu pot, la drept vorbind, să fac transcendența divină să depindă de actul credinței; doar relația dintre una și alta rămîne individuală, în sensul că îmi suspend orice drept de a afirma transcendența divină avînd în vedere că nu mai cred în ea. Cu alte cuvinte, trebuie nu doar să distingem, ci chiar să opunem radical relația între credință și obiectul ei pe de o parte, celei care există între subiectul perceptiv și obiectul perceput pe de altă parte. Cu riscul de a mă contrazice, trebuie să afirm în acest caz că actul percepției poate și trebuie să fie gîndit drept contingent în raport cu obiectul perceput; disocierea poate și trebuie să fie făcută. În celălalt caz, trebuie să afirm că actul de a crede este constitutiv și că disocierea nu poate și nu trebuie să fie efectuată. Trebuie să precizăm mai mult cele spuse. Se va vedea într-adevăr aici un fel de realism al obiectului și de idealism al credinței; însă acești termeni nu fac decît să deruteze. Susțin că ideea independenței obiectului perceput în raport cu subiectul perceptiv este costitutivă ideii de adevăr (ceea ce nu implică nici o afirmație metafizică referitoare la o reali-

Scanned with CamScanner

tate în sine a obiectului); susțin, pe de altă parte, că ideea unității indisociabile între credință și obiectul său este constitutivă afirmației religioase. Dar la fel cum în primul caz nu realizez metafizic obiectul, tot astfel în cel de-al doilea nu pretind că realitatea divină se resoarbe într-un pur proces subiectiv. Ne aflăm aici în ordinea critică; și susțin doar că condițiile ce întemeiază orice afirmație despre Dumnezeu sînt contrare celor ce fac posibilă o certitudine obiectivă. Fără îndoială, credința se afirmă drept contingentă în raport cu Dumnezeu; dar această contingență este ea însăși dependentă de credință. Reflecția ce vizează credința (și o suprimă) nu ar putea lăsa să subziste realitatea transcendentă a acelui „ceva" pe care îl vizează credința; această realitate transcendentă se convertește pentru reflecție într-un fel de *caput mortum*, de limită metafizică, de materie conceptuală lipsită de orice conținut. Actul care gîndește credința este acela care postulează totodată transcendența divină; aceasta din urmă nu ar putea subzista acolo unde credința este abolită. Dar, pe de altă parte, a face ca transcendența divină să depindă (într-un sens subiectiv) de actul credinței înseamnă a-l înțelege pe acesta din punct de vedere psihologic, a-l preschimba într-o proiecție imaginară, a-l nega și, prin urmare, a enunța o afirmație ce se anulează prin proprii săi termeni.

Înainte de a trage din cele spuse concluziile ce ne interesează, cred că trebuie elucidată o dificultate. Am vorbit adineaori de actul care gîndește credința (ca și credință) și care, prin urmare, nu se reduce la reflecția asupra credinței. Ce este acest act? Care este relația sa cu actul credinței? Aceasta este o întrebare capitală: în ce măsură a gîndi credința înseamnă deja a crede? Am afirmat că actul credinței este acela prin care cogito-ul se transcende pe sine, adică actul prin care spiritul se

Scanned with CamScanner

constituie concepînd în Dumnezeu unitatea dintre *eu gîndesc* și conținutul empiric de care este legat acesta (adică lumea). Care este relația dintre acest act și actul care îl gîndește? Ne aflăm aici în fața unei probleme destul de obscure. Trebuie să răspundem, cred, că în ultimă instanță aceste două acte sînt fără îndoială identice; dar în măsura în care actul credinței este încă raportat la cogito (la subiectul gînditor universal), el se definește fără doar și poate drept un fel de ipoteză plauzibilă; el nu reprezintă într-adevăr credința, rămînînd oarecum funcție a unui adevăr pe care îl exprimă ca aproximație posibilă. În acest sens, a gîndi credința înseamnă a nu crede (din moment ce credința rămîne subordonată lui *eu gîndesc*). Credința suprimă, la drept vorbind, toată această dialectică anterioară; și invers, această dialectică nu este posibilă decît cu condiția ca credința să nu se realizeze în puritatea ei. Atît timp cît această credință rămîne gîndire a credinței, depinzînd prin urmare de cogito, ea se refuză pe sine ca atare. Și fără îndoială că dialectica se orientează în întregime către renunțarea de sine a lui *eu gîndesc;* nu este mai puțin adevărat că dialectica aceasta este opera lui *eu gîndesc*, că *eu gîndesc* subzistă pînă în actul prin care aspiră la propria-i renunțare de sine; și în acest sens, după cum am afirmat deja, reflecția asupra religiei se arată a fi contradictorie pentru sine, recunoscîndu-se împiedicată de un obstacol pe care, prin definiție, îi este imposibil să îl înlăture — iar actul însuși, actul transcendent pe care ajunge să-l conceapă și care ar suprima acest obstacol (ceea ce am numit har), rămîne dependent de mersul gîndirii (tocmai prin faptul că este gîndit ca fiindu-i transcendent).

Mi se pare că aflăm astfel cu claritate intervalul care separă actul credinței de actul ce îl gîndește. O dificul-

Scanned with CamScanner

tate subzistă totuși: cum ar putea fi gîndit în realitate acest interval? Nu ar trebui să existe pentru aceasta un alt act care să gîndească într-adevăr credința și care să se distingă de primul? Nu ne aflăm astfel antrenați într-un regres infinit? Răspunsul constă bineînțeles în a ne da seama că nu trebuie să ne lăsăm înșelați de abstracții; actul care gîndește credința poate fără nici o îndoială să se gîndească pe sine, precum orice gîndire, oricare ar fi aceasta; gîndindu-se pe sine, el își lămurește propriile condiții și își apare sieși distinct față de ceea ce era înainte pentru sine (el era într-adevăr pentru sine încă de la început, dar nu astfel cum era în sine).

Această reflecție explică intervenția lui *eu gîndesc* ca subiect în actul care se lua pe sine drept acela prin care *eu gîndesc* se transcendentiza și se nega în folosul credinței. Și tocmai datorită acestei reflecții a devenit posibilă confruntarea dintre ceea ce actul era în realitate și ceea ce voia să fie. Reflecția aceasta pune, prin urmare, ea însăși în lumină dualismul dintre actul credinței și actul ce gîndește credința. Dar tocmai datorită acestui lucru actul credinței pare a se retrage dincolo de orice limită (dincolo de un proces reflexiv nesfîrșit), dovedindu-se că doar prin suprimarea de sine reflecția ar putea pune capăt acestei pierderi. De unde ideea unei puteri care să impună o limită reflecției, suprimînd-o din afară (harul). Dar în măsura în care această idee însăși rămîne subordonată reflecției, ea trebuie să apară întru totul relativă (în sensul în care transcendența este ea însăși relativă). Astfel s-ar defini ceea ce am putea numi un monism al reflecției pure, care și-ar îngloba pînă și transcendența. Reflectîndu-se însă, reflecția însăși își concepe neantul; ea se distruge; este un act liber — actul din care fără îndoială că reflecția riscă să renască pentru a-l nega în mod reflexiv, dar care sub-

Scanned with CamScanner

B IAȘI

zistă ca fiind transcendent față de ceea ce îl precede și ceea ce îl urmează și care luminează printr-o scînteiere neantul genezei și al posterității sale; el descoperă a fi în sensul ființei, căci tocmai actul prin care reflecția îl va nega va fi de fapt negare de sine, va fi, dacă putem spune astfel, el însuși cu semn schimbat, dar totuși el însuși. Consimt să vorbesc aici de intuiție, dacă se acordă credit acestui termen. Pe această cale se limpezește în același timp actul credinței; iar negarea actului credinței se definește a fi el însuși un act liber — dar actul funest, actul contrar credinței (libertate ce se afirmă, ce se actualizează), actul prin care libertatea se neagă pe sine — căderea (libertatea ce se neagă în mod liber, adică nemaiafirmîndu-se decît pentru un altul — concepîndu-l pe acest altul *care este nimicul*).

Cîteva fragmente din cele spuse mai sus vor trebui reluate. Cum se concepe actul liber? Și în ce fel negarea de sine îi apare ca fiind identică sieși? Iată ceea ce trebuie clarificat. Mă limitez a comenta aceste două momente ale dialecticii. Dacă reflecția înseamnă totul (este ceea ce am numit monismul reflecției), ea se întoarce negreșit asupra propriei identități.

11 februarie — Aș vrea să arunc mai multă lumină asupra celor spuse, deoarece ele cuprind destule echivocuri și locuri obscure. Acestea țin însă de chiar natura problemei. Era vorba de a determina relația între actul credinței și actul ce gîndește credința și, pentru a răspunde acestei probleme, o alta ni se impunea în mod necesar, problema de a ști în ce condiții este posibilă tocmai această disociere. Mai întîi însă disocierea aceasta (dualismul acesta) este într-adevăr dată în realitate? Se pare că întrebarea nu poate fi soluționată în mod direct; trebuie să aflăm condițiile ce pot face posibilă această

Scanned with CamScanner

disociere, să stabilim că în cazul în care aceste condiții sînt date, disocierea este și ea dată, și să vedem dacă ele apar într-adevăr astfel.

În ce condiții poate fi gîndit acest dualism? Nu poate fi gîndit decît dacă, reflectîndu-se pe sine, actul prin care credința este gîndită se arată (sieși) a nu fi identic naturii pe care și-o arogă inițial. Trebuie deci să admitem că acest act, în stadiul său inițial, există deja pentru sine, dar în reflecția de sine el vede manifestîndu-se condiții care nu îi apăreau în acel prim *für sich sein* și descoperă că, de fapt, nu era ceea ce pretindea a fi (că nu era în sine ceea ce era pentru sine). Doar datorită și în urma unei astfel de reflecții actul credinței și actul ce gîndește credința pot să se disocieze. Altfel spus, gîndirea credinței se prezintă sieși ca fiind credința; doar reflectîndu-se pe sine ea înțelege ceea ce în sine nu este credință, adică ceea ce este afirmație universală *(cogitatio)*. Actul credinței este identic cu gîndirea credinței în măsura în care aceasta rămîne (ca gîndire) implicită; se distinge însă de ea în măsura în care ea se recunoaște, înțelegîndu-se ca gîndire propriu-zisă. Ea nu poate de fapt să se înțeleagă ca gîndire, fără să se prezinte ca fiind distinctă față de ceea ce era în calitatea sa implicită.

Actul credinței, așa cum l-am definit anterior, se arată deci a fi distinct de actul care îl gîndește, în măsura în care acesta din urmă, reflectîndu-se pe sine, face să răzbată cogito-ul ce zace în el. Atît timp cît actul credinței este prezent pentru *eu gîndesc*, el se definește ca ipoteză, ca prezență a unei cunoașteri (a unei relații cauzale), și în acest sens credința rămîne din acest punct de vedere o transcendență inaccesibilă. Numesc reflecție acest *eu gîndesc* în măsura în care el subzistă aici drept cel pentru care actul credinței este conceput. Din acest punct de vedere, credința apare, la drept vorbind, ceea

Scanned with CamScanner

ce nu poate fi gîndit decît cu condiția de a fi conceput de o putere transcendentă oricărei reflecții, de ceea ce am numit har. Dar chiar și acest dualism între reflecția religioasă și har există încă pentru reflecția ce îl neagă (ca fiindu-i dependent). Este ceea ce am numit monismul reflecției pure. Doar că — și acest lucru este esențial — chiar și acest monism este prin definiție instabil; căci orice reflecție este (cel puțin virtual) reflecție de sine; reflecția reprezintă fiecare moment în parte și în același timp virtualitatea de a transcende acest moment, oricare ar fi acesta. Dar această transcendență virtuală nu există decît cu condiția de a fi pentru sine și de a concepe prin urmare fiecare moment în parte drept tranzitoriu, adică în situația de a se suprima pe sine. Numesc această transcendență virtuală libertate. În măsura în care reflecția se înțelege pe sine în libertate, ea este liberă; doar că acest act liber (această înțelegere de sine ca libertate), în măsura în care este interpretat ca moment particular, face să se ivească un moment ulterior care îl anihilează și, prin acesta, în virtutea naturii sale ambigue, reflecția își neagă propria libertate. Această negare a libertății se convertește ea însăși în act liber (în măsura în care momentul se neagă pe sine ca moment în folosul virtualității ce îl susține) doar în situația în care conștiința de sine înțeleasă ca transcendentă (ceea ce am numit intuiție) este legată de orice act, de orice demers al reflecției. Monismul reflecției pure, în cazul în care nu se convertește într-un lanț nesfîrșit de momente ce se suprimă unul pe altul, se transformă în unicul act prin care libertatea se concepe pe sine.

Se distruge astfel însăși acea dialectică intelectuală ce amenința să elimine actul credinței prin reducerea lui la un termen ideal al unei regresii infinite.

Scanned with CamScanner

Care este rezultatul acestei cercetări? Ni se pare că ruptura dintre credință și actul ce gîndește credința ne atrage către o dialectică reflexivă ce se autodesființează în momentul transcenderii de sine (moment al înțelegerii de sine). Ca atare, prin actul liber acest dualism se desființează pe sine. Reflecția asupra credinței ce se concepe pe sine prin definiție ca fiind distinctă de credință se anihilează în actul liber.

Nu ajungem însă astfel la contradicția absolută? Dacă reflecția asupra credinței se distruge pe sine, cum poate credința să rămînă gîndire? Fără îndoială că reflecția nu s-a anihilat pur și simplu, ci s-a convertit în ceea ce am numit (cu un termen de altfel riscant) gîndire intuitivă. Ce relație se poate stabili însă între gîndirea intuitivă și credință? Este de la sine înțeles că orice raport propriu-zis reflexiv trebuie să fie exclus de la început. Doar atunci însă dificultățile reapar; această gîndire intuitivă nu pare să fie într-adevăr fecundă decît cu condiția de a se prelungi în reflecție, adică de a se nega pe sine. Dar, abandonată sieși, nu se epuizează ea oare în demersul steril și fatalmente unic al unei afirmații pure? Mi se pare că cercetările noastre anterioare ne permit, cel puțin indirect, să rezolvăm această problemă. Am afirmat că actul liber (gîndirea intuitivă) cuprinde negarea dualismului dintre credință și reflecția asupra credinței; dar asta înseamnă că această negare nu poate manifesta decît un caracter practic. Și tocmai în aceasta constă interesul ultimelor rezultate obținute. Dacă dialectica reflexivă se autodesființează, acest lucru se întîmplă tocmai pentru că — (înseamnă că) — discutarea raporturilor dintre credință și gîndirea ce o gîndește nu poate fi decît sterilă. Trebuie să negăm, de fapt, o eventuală diferență reală între ele. Credința adevărată se manifestă cu caracteristicile unui imperativ.

Scanned with CamScanner

Nu ajungem deci la ideea contradictorie a imposibilității de a gîndi credința, ci doar la afirmația că disociind în fapt credința de gîndirea ce o gîndește ne implicăm într-un proces nesfîrșit, renunțăm voluntar la libertatea noastră. Dualismului dintre credință și gîndirea ce o gîndește i se substituie ideea voinței de a crede, acea voință ce se gîndește pe sine ca fiind legată de o datorie.

12 februarie — Nu revin asupra motivelor în virtutea cărora nu putem avea o judecată referitoare la Dumnezeu sau la ființele create în măsura în care ele sînt gîndite ca fiind imagini, adică în măsura participării lor la divinitate. Este limpede acum că credința se afirmă ca voință și ca datorie de a nu judeca. Dar există oare în dualismul pe care l-am semnalat în privința participării temeiul unei determinări a raporturilor ce unesc spiritele între ele? Am afirmat că se pot concepe două ordini, dintre care doar una este legitimă; prima constînd în a deriva participarea ca fapt (pentru celelalte spirite) din participarea prin credință, cealaltă în a-ți alege ca reper participarea ca fapt ce constrînge credinciosul să participe efectiv. Va trebui să găsim o terminologie adecvată acestor observații. Doar prima din aceste ordini poate fi gîndită, și am văzut de ce. Pe această cale apare ideea credinciosului ca mijlocitor, ca fiind acela ce substituie prin credință o ordine de fapt fără relație (altfel decît mistică) cu această credință. Adevăratul credincios, adică sfîntul, apare astfel ca mijlocitorul absolut, și în același timp ca izbăvitor. Aceasta înseamnă că credința implică afirmarea unui raport absolut între ea însăși și ceea ce se poate numi totalitatea lumii spiritelor. Mi se pare astfel că participarea se ridică pe sine la ceea ce aș numi cu plăcere puterea a doua, se prezintă deci ca participare la mijlocitorul absolut.

Scanned with CamScanner

Cîteva observații asupra metodei.

Toate discuțiile despre metodă, în filosofie, mi se par tulburate de o neînțelegere fundamentală, pe care evoluția gîndirii speculative nu a reușit încă să o risipească. Se pune în continuare dilema empirismului pur și a unei rațiuni ce ar afla în sine propria substanță și care, datorită doar spontaneității sale interne, pornind de la un adevăr inițial (despre natura căruia ar fi greu să ne pronunțăm), ar desfășura o serie de propoziții. Cred că trebuie să refuzăm cu hotărîre o astfel de alternativă. Mai întîi, ce putem crede despre această generare pur rațională? Sunt convins că cel ce dorește posibilitatea unei astfel de generări, rămîne dominat de ideea mecanicismului; ar dori să realizeze în ordinea rațiunii ceva analog unui mecanism ce funcționează prin sine, independent de voință — ceva ce merge de la sine. Trebuie protestat împotriva acestei mecanicizări a gîndirii. Vedem în acest procedeu mai degrabă grija de a imita raționamentul matematic, dar se pornește acest raționament prin a-l construi, prin a-l identifica cu un soi de automatism rațional, de înlănțuire ideală ce ar reproduce în sfera gîndirii o înlănțuire materială. Observ că lucrul acesta este valabil în realitate pentru orice metodă ce se pretinde pur rațională; regăsim pretutindeni această superstiție, care constă în a transpune mecanismul în planul gîndirii. Cred că toți filosofii care au reflectat asupra gîndirii matematice, de la Descartes la Henri Poincaré, au reacționat împotriva acestei reprezentări vulgare; nu e mai puțin adevărat că fetișul acesta a subzistat în pofida criticilor ce i-au fost aduse. În toate cazurile era vorba de a transpune mecanismul în ordinea gîndirii și aceasta pentru că mecanismul este cel ce se impune tuturor; dacă o mînă imprudentă ar atenta oricît de ușor la integritatea acestui angrenaj, ea ar fi zdrobită pe dată. Mecanismul și univer-

Scanned with CamScanner

salitatea par oarecum a se implica reciproc. Dacă gîndirea analitică și-a afirmat întîietatea timp atît de îndelungat, aceasta e pentru că a fost mult mai ușor să schematizezi într-un fel oarecum spațial mecanismul generator despre care am vorbit. Noțiunea kantiană referitoare la sinteticul *a priori*, oricît de ambiguă ar rămîne pe alocuri, are meritul imens de a evidenția faptul că rațională-tatea poate să subziste în totalitate în situația în care intervine un element absolut străin oricărui mecanism (chiar cînd elementul joacă un rol capital). În ceea ce mă privește, sînt convins că orice intelectualizare a matematicii riscă (cu toate că, la urma urmei, nu se poate vorbi în acest caz de o solidaritate *reală*) să genereze această mecanicizare în care trebuie să vedem, din punct de vedere filosofic, eroarea cea mai gravă și cea mai primejdioasă. În fața ideii unui mecanism al rațiunii care ar funcționa oarecum de la sine apare experiența împreună cu toate caracteristicile de contingență și de subiectivitate, asupra cărora raționaliștilor le-a plăcut să insiste.

13 februarie — Cred că trebuie să refuzăm cu desăvîrșire acest dualism; ideea unei cauze organizatoare a experienței, oricît de adevărată ar fi în fond, are defectul de a părea cel puțin de tip dualist. Mi se pare că ea trebuie să fie analizată într-un mod diferit. Trebuie să admitem că gîndirea (rațiunea) nu se constituie ca gîndire pentru sine decît pe măsură ce se realizează în cadrul experienței. Și acest lucru nu trebuie să fie înțeles într-un sens pur psihologic (lucru cu care kantismul ar putea în ultimă instanță să se acomodeze); aceasta înseamnă că ideea unei gîndiri pure anterioare — chiar și într-un sens rațional — oricărei experiențe este de fapt o pseudo-idee; este produsul unei reflecții schematice și iluzorii. Aceasta înseamnă că este la fel de arbitrar să

Scanned with CamScanner

pretinzi a defini experiența în funcție de categoriile ce-i sînt anterioare, sau să faci să depindă gîndirea de o experiență realizată fără justificare. Trebuie să înțelegem că gîndirea nu se cunoaște și nu se înțelege decît în experiență, pe măsură ce aceasta din urmă se definește ca fiind inteligibilă. Criticismul corespunde acelui moment tranzitoriu în care gîndirea ipostaziază inteligibilitatea și o preschimbă în formă.

Ceea ce contează de fapt pentru moment este faptul de a ști în ce condiții este posibilă o istorie a religiei. Este evident că, după căutările anterioare, problema nu se mai poate pune în termeni tradiționali. Este limpede, într-adevăr, că o istorie a religiei este o istorie în care crezi. Și acest fapt diferențiază înainte de orice altceva istoria religiei de o istorie în general. (Este de la sine înțeles că credința de care este vorba aici este credința în sensul riguros al termenului și nu credința în sens vag — în-crederea —, ce nu este decît aproximarea certitudinii.) Raportul cu ființa credincioasă este un element constitutiv al noțiunii de istorie a religiei, pe cînd istoria în general se caracterizează prin negarea acestui raport (ea implică, precum orice cunoaștere, relația cu subiectul gînditor ce se neagă în ipostaza sa individuală). Existența unei astfel de istorii poate să apară ca fiind contingentă (cu toate că a fost în realitate prestabilită de dialectică), dar, o dată ce ea este admisă, rezultă că această istorie trebuie să posede caracteristici (interese de data aceasta) care să o diferențieze de oricare alta — și în special că trebuie să se supună unor legi care să nu fie cele ale istoriei comune? Care este, în ultimă instanță, raportul între elementele propriu-zis miraculoase pe care le conține orice istorie a religiei și faptul că o atare istorie se referă cu precădere la credincios?

Scanned with CamScanner

Se pare, în primul rînd, că, dacă negăm aceste elemente, suprimăm totodată în mod implicit acest raport. Ele nu pot fi, într-adevăr, negate decît din punctul de vedere al unei critici istorice care introduce în domeniul său postulatul obiectivist al științei. În măsura în care *eu gîndesc* se substituie lui *eu cred*, elementele miraculoase pot fi eliminate. Dar astfel, se va spune, apare cu claritate ceea ce are în sine contradictoriu noțiunea de istorie a religiei. Ca istorie, istoria religiei depinde în realitate de *eu gîndesc*. În cadrul acestei noțiuni, cele două domenii se uzurpă reciproc.

Am văzut felul în care ideea unei religii trans-istorice trebuie să fie privită ca fiind insuficientă și neîntemeiată. Se pare, deci, că nu ne putem arăta satisfăcuți de o viziune atît de simplă.

Problema însă reapare. Se va spune: „Toate acestea presupun că elementele miraculoase sînt date ca existente; dar tocmai această ipoteză trebuie respinsă; nici o deducție a acelor elemente nu este posibilă pornind de la *eu cred*". Mi se pare că se află aici o gravă neînțelegere, pe care trebuie să o înlăturăm. Nu este vorba de a deduce istoria religiei din *eu cred;* ceea ce contează este de a ști dacă *eu cred* se poate concepe altfel decît în relație cu afirmații referitoare la istorie. Acest lucru nu înseamnă că afirmațiile acestea ar fi implicate într-un mod analitic în *eu cred*, ci doar că credința nu s-ar realiza decît prin recunoașterea unei istorii. Nu trebuie să uităm într-adevăr că, o dată cu credința, datul reapare; am văzut că negarea datului, pe care o conține știința și, la un nivel superior, cunoașterea absolută, nu poate subzista decît datorită unei iluzii, din moment ce o rațională oarecare se întemeiază pe actul ce transcende un dat contingent (dar care nu dă seamă de acesta). Nu este deci deloc vorba de a stabili între credință și istoria re-

ligiei un raport analitic; o astfel de încercare ar fi absurdă. Trebuie mers mai departe; dacă, într-adevăr, concluziile noastre anterioare sînt întemeiate, trebuie să renunțăm cu desăvîrșire la a vedea în istoria religiei realizarea unei dialectici (Hegel), în măsura în care această dialectică *ar exista* încă în vreun fel pentru gîndirea pură (pentru cogito). Dar atunci, dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, din moment ce nu putem nici să negăm credința în folosul cunoașterii, nici să vedem în credință un act trans-istoric absolut (în afară de cazul sfîntului, după cum am spus), se pare că ajungem la concluzia că actul credinței postulează o istorie a religiei, el nefiind decît în măsura în care această istorie există.

Raționamentul anterior este obscur și aș dori să-l clarific. Arăt mai întîi că, dacă se concepe o istorie a religiei, ea este negreșit legată de actul credinței; pe de altă parte, nu se poate nega faptul că această istorie nu există decît situată în punctul de vedere al unei logici analitice (care ar invoca faptul că istoria religiei nu este implicată în mod analitic în actul credinței) — cînd de fapt această logică analitică trebuie să fie absolut exclusă, neputînd fi vorba în realitate decît de un dat recunoscut ca atare.

14 februarie — Pe această cale se elimină în mod neîndoielnic cîteva dificultăți. Nu este mai puțin adevărat că o problemă subzistă: cea de a ști în ce fel poate să se sustragă credinciosul unei investigații istorice referitoare la aceste elemente miraculoase fără să renunțe prin aceasta la sinceritatea sa. Nu zace aici una dintre antinomiile cele mai grave? Interdicția de a reflecta asupra miracolului nu echivalează oare cu obligația de a se nega pe sine ca gîndire? Fără îndoială, știm deja că credinciosul trebuie să se ferească de a reflecta asupra lui Dumnezeu (de a-l judeca), însă acest lucru este de

Scanned with CamScanner

aceeași natură? Dumnezeu nu poate fi gîndit decît ca fiind transcendent oricărei judecăți. Dar miracolul? În măsura în care aparține istoriei, cum poate fi el sustras condițiilor ce fac orice istorie posibilă? Istoria asupra căreia spiritul nu trebuie să reflecteze nu este ea oare o istorie falsă, o istorie falsă ce trebuie luată drept adevărată? Se înțelege că aici sînt posibile două soluții; prima constă în a afirma că, chiar ca istorie, această istorie subzistă, ea rezistă încercării criticii; dar este prea evident că prin definiție critica implică negarea acestei istorii ca fiind a religiei (ceea ce, de altfel, împietează asupra valorii finale a rezultatelor sale); este de asemenea evident că dacă această istorie este constituită (ca istorie) ca orice altă istorie, ea nu mai este ceea ce am numit o istorie a religiei (cuprinzînd cu titlu de element constitutiv un raport cu credința). A doua soluție constă în a desprinde un argument din faptul că această istorie nu poate subzista ca atare pentru a afirma realitatea metafizică a miracolului. Avem aici cel puțin conștiința foarte clară a faptului că, în măsura în care această istorie este propriu-zis a religiei, ea prezintă, tocmai datorită acestui aspect, anumite caracteristici proprii iraționalului. Se pare deci că este imposibil să privim dificultatea, exigența de care ne lovim ca fiind contingentă sau fortuită. Dacă pe de-o parte actul credinței implică recunoașterea unei istorii a religiei, dacă, pe de altă parte, această istorie a religiei, prin însuși faptul că este a religiei, presupune adică un raport cu credința, trebuie să cuprindă elemente miraculoase, rezultă că credinciosul, ca subiect gînditor, trebuie să se afle în imposibilitatea de a regîndi rațional această istorie.

15 februarie — Am putea pretinde că există categorii ale istoriei religiei? Acest lucru este însă cu totul am-

biguu. Spiritul reflexiv concepe unitatea istoriei, ceea ce este indubitabil. Se va spune că ceea ce contează nu este materia istorică, ci forma, interpretarea pe care i-o dă spiritul și că istoria religiei se definește prin interpretarea cu care credința investește această materie indiferentă în sine. Nu cred ca opinia aceasta să fie mai valabilă decît cele precedente. Ea implică într-adevăr un dualism între materie și formă, care, după cum am văzut, trebuie să rămînă străin credinței. În cadrul credinței, interpretarea nu poate fi în nici un fel contingentă în raport cu faptul interpretat, ceea ce înseamnă că nu este cazul să vorbim aici de interpretare. Acest dualism între fapt și interpretare este dependent de o reflecție ce disociază datul de formă, pentru a le realătura apoi de bine de rău. Mi se pare o certitudine faptul că problema miracolului trebuie să rămînă nerezolvată, atîta timp cît nu s-a luat în considerare nelegitimitatea absolută a acestei reflecții. Miracolul este ceva ce nu poate fi gîndit fără să apară drept contradictoriu; aceasta nu înseamnă că miracolul este în sine contradictoriu, sau cel puțin nu regăsim aici cu necesitate acest sens, cele afirmate putînd ține și de faptul că există o inadecvare absolută între miracol și reflecția ce îl vizează. Este sigur că dacă considerăm reflecția un absolut, nimic nu-i poate fi în realitate inadecvat, nemaifiind loc decît pentru momente ierarhizate (elucidate în mod inegal de către reflecție). Dar am văzut tocmai că reflecția nu se poate considera pe sine ca absolută, fără să se nege; și în acest sens se pare că condițiile care întemeiază posibilitatea actului liber sînt tocmai acelea care permit conceperea miracolului ca transcendent oricărei reflecții, ca unitate individuală a ceea ce (pentru reflecție) se separă în materie și formă. Este posibil să mergem mai departe în determinarea miracolului? El nu *există* decît în măsura în care viața noastră spirituală

Scanned with CamScanner

este interesată de el (aceasta înseamnă că reflecția nu se poate nega decît în raport cu o limită spirituală concepută ca absolută); el nu există decît în măsura în care este o revelație. Și pe această cale ajung să mă întreb despre felul în care revelația poate fi gîndită. A spune că miracolul nu poate fi înțeles decît ca revelație înseamnă a afirma că, la drept vorbind, nu există interpretare. Considerată în sens negativ, revelația nu este decît o interpretare suprimată. — Revelația este în esență ceea ce nu poate fi gîndit (disociat) și problema lumii se reduce, în ultimă instanță, la problema revelației. Există într-adevăr miracol, în sensul cel mai adînc al cuvîntului, pretutindeni unde există revelație. Și aici mi se pare posibil a găsi o soluție. Dacă natura se opune revelației, asta e pentru că ea reprezintă tocmai ordinea în care domnește dualismul dintre materie și interpretare — într-o asemenea măsură încît aceasta din urmă poate apărea unora ca un pur veșmînt contingent, cu care spiritul îmbracă o materie în sine indiferentă oricărei forme. Aceasta pentru că în natură ne aflăm în ordinea cunoașterii (a obiectivității pure). Miracolul va exista oriunde acest dualism va fi suprimat. În acest sens, arta adevărată este o revelație sau chiar, cu toate că într-o măsură mai mică, cuvîntul, atît timp cît în el suportul fizic se întrepătrunde cu semnificația. Se va spune, ce-i drept, că avem de-a face aici doar cu o revelație pur umană și că nu ar putea exista vreo analogie între acest gen de revelație și o revelație propriu-zis divină.

Putem să aderăm la acest mod restrictiv de a concepe revelația?

Înainte de a clarifica problema, cred că trebuie să examinăm următoarea obiecție care mi s-ar putea adresa. Se va spune: fără îndoială că, dacă însăși materia istorică a faptului este concepută ca fiind indiscutabilă, interpre-

Scanned with CamScanner

tarea dumneavoastră stă în picioare, aceasta însemnînd că într-adevăr doar pentru credincios dualismul dintre fapt și interpretare se suprimă în afirmarea revelației, pe cînd pentru istoric acest dualism subzistă în mod obligatoriu. Nu trebuie să uităm însă că însăși această materie nu este identică pentru credincios și pentru istoric; iar în acest caz, cum să dăm dreptate aceluia împotriva celui din urmă? Se pare că însăși materia istorică, în calitatea sa de a fi istorică, depinde de metodele generale ale istoriei. Cu toate că obiecția este temeinică, nu cred totuși că este de nedepășit. Nu am putea răspunde de fapt că ea însăși implică încă acel dualism pe care încearcă să-l lase deoparte, aceasta în măsura în care ea implică credința în posibilitatea unei istorii referitoare exclusiv la materie (izolată de interpretare) și anterioară oarecum alternativei? Nu am putea spune că nimic nu este în realitate anterior acestei alternative, că încă de la început trebuie să alegem între ideea profană a unui monism istoric și ideea unei istorii a religiei ce se continuă în sînul unei materii indiferente, ca un curent într-un ocean?

Ceea ce face discuția atît de neclară este faptul că nu poate exista aici vreo discriminare empirică sau obiectivă, care ne-ar permite să alegem. Este limpede într-adevăr că ceea ce am numit monism istoric nu s-ar putea respinge pe sine *în planul istoriei*, și aceasta în măsura în care acest monism reprezintă însăși ideea reducției universale (concepută formal) la un anumit ansamblu de categorii.

16 februarie — Am vrut să spun că monismul istoric se definește prin afirmația cu totul formală, conform căreia există condiții universale identice pentru o istorie, oricare ar fi ea, fără ca de altfel natura acestor condiții să poată fi definită pe această cale (ele pot fi economice,

Scanned with CamScanner

sociologice etc.); dacă o anumită specificație se arată a fi în fapt insuficientă, vom putea admite întotdeauna că cel puțin formal o alta se va manifesta ca fiind adecvată. Din punct de vedere istoric, nu vedem ce ar putea determina un istoric să recunoască existența unui domeniu special, care ar fi istoria religiei și care s-ar defini în funcție de condiții fără analogie, transcendente. Și acest lucru se justifică prin tot ceea ce am observat anterior, deoarece aceste condiții transcendente nu se referă niciodată decît la credință și nu la subiectul gînditor. Prin urmare, nu doar că nu putem spera să întemeiem legitimitatea istoriei religiei pe argumente istorice, ci mai mult: istoria trebuie să țină veșnic în frîu această idee. Istoria religiei nu poate să fie inteligibilă spiritului filosofic, decît dacă este posibil să stabilim în prealabil relativitatea a ceea ce am numit monism istoric.

Problema este în fond de a ști dacă istoricul se situează într-adevăr dincoace de punctul în care o interpretare se grefează pe „materia" istorică; mi se pare evident că nu. În realitate, materia pură a istoricului conține deja o interpretare. Credinței celor pentru care lucrurile s-au petrecut într-un anumit fel, istoricul îi opune afirmația conform căreia lucrurile s-au petrecut *în realitate* în alt fel. Interpretării false, el îi substituie o interpretare ce se neagă de altfel ca atare, deoarece ea pretinde a fi adevărul. Este vorba aici de ideea realistă după care materia istorică își poartă în sine forma (ca dată), în opoziție cu oricare interpretare ce s-ar grefa pe ea. Tocmai acest realism trebuie criticat cu hotărîre.

Cred că trebuie să pornim de la principiul că nimic nu justifică teza după care ar exista date istorice pure, în raport cu care orice sistematizare ar putea fi privită ca fiind contingentă. Noțiunea de eveniment presupune un ansamblu, ea nedefinindu-se decît în funcție de ansam-

Scanned with CamScanner

luri. Ceea ce este de ajuns pentru a anihila ceea ce am numit realismul istoric. Sîntem totuși departe încă de o reabilitare a ideii de miracol. Se pare, într-adevăr, că este inevitabilă o distincție între un ansamblu determinabil din punct de vedere obiectiv (istoria unei națiuni) și un ansamblu ce nu valorează decît pentru conștiințele credincioase. Acest lucru este evident; dar răspunzînd astfel, nu deplasăm oarecum problema? Reconstrucția istorică referitoare la miracol, cu condiția să nu apeleze la minciună pur și simplu, trebuie să se limiteze la a demonstra că anumite fapte au fost prost interpretate (fie datorită ignoranței spectatorilor, fie ca urmare a unor stări psihice anormale — psihoze colective etc.). În oricare din cazuri este vorba de substituirea unei interpretări printr-o altă interpretare, noua interpretare prezentîndu-se ca imanentă faptelor, ca fiindu-le, ca să spunem așa, coextensivă.

Mă întreb dacă aceste căutări pot fi în realitate fecunde. Urmînd această cale, risc într-adevăr să ajung a privi ca pură interpretare adevărul ce tinde a se desprinde din psihologia istoriei și din exegeză, pentru a spune pe urmă: această interpretare valorează mai puțin decît interpretarea specific religioasă, sau mai degrabă: dacă există un dualism între materie și formă, el nu există pentru credincios, ci pentru istoric. Or, cred că se cade să nu ne încredem în acest gen de conciliere. Trebuie să ne reamintim într-adevăr că pentru reflecția referitoare la istorie nu poate exista adevăr în afară de ceea ce se poate numi *cadrele* înseși ale adevărului (cadre ce se constituie fără îndoială pe măsura devenirii științei, neputînd fi considerate ca tipare atemporale, dar, raportată la ele, gîndirea devine nu rareori subordonată într-un oarecare fel); dacă ideea de miracol este susceptibilă de a prezenta un conținut filosofic, aceasta numai cu con-

diția de a nu fi dizolvată în noțiunea de istorie. Cred că ideea de miracol poate dobîndi un conținut prin intermediul ideii de prezent (de prezent absolut). Prezentul este spațiul gîndirii religioase — este ceea ce s-a numit eternitate.

17 februarie — În timp ce religia este afirmarea perpetuă a prezentului, istoria este negarea perpetuă a acestuia. Istoria nu se referă decît la devenire, ea nu cunoaște statornicia; ea nu ar putea afla nicăieri vreo oprire sau stabilitate, pentru ea neexistînd decît pregătiri sau consumări (cuprinzînd ele însele principiul noilor dezvoltări, al noilor pregătiri). În acest sens, istoria nu ne poate niciodată prezenta trecutul drept prezent; în seria prezenturilor ideale ce se realizează în reprezentarea devenirii istorice, adevăratul prezent nu s-ar putea găsi nicăieri. Dacă există o realitate a prezentului, această realitate nu poate fi decît transcendentă în raport cu devenirea istorică. Mi se pare evident (cu toate că lucrul acesta nu îmi este încă destul de clar, decît *in abstracto* ca să spun așa) că miracolul trebuie privit ca fiind transcendent istoriei exact în sensul în care prezentul este transcendent devenirii. Miracolul nu poate fi regîndit ca miracol decît prin cult — la fel cum prezentul nu poate fi regîndit în adevăr ca prezent decît printr-un act trans-istoric (care poate ține în fond el însuși de ordinea credinței). Dacă pretindem acum a concepe miracolul ca miracol fără să ieșim din cadrele istoriei, cădem fără doar și poate în contradicție (și în acest sens critica raționalistă trebuie să fie privită ca fiind pe deplin întemeiată: ea permite excluderea unui anumit mod de a concepe raporturile dintre miracol și istorie). Cred că s-ar putea spune același lucru despre situația în care, dacă adoptăm punctul de vedere al duratei omogene, prezentul nu poate fi gîndit ca atare;

Scanned with CamScanner

la fel cum efortul matematicianului (sau al oricui gîndește lumea în termeni matematici) constă în a face abstracție de contingent, de haecceitate. Prezentul este transcendent acestei durate, în ultimă instanță chiar aceasta nu se concepe decît în funcție de prezent. Dacă nu mă înșel, miracolul ar fi, față de substanța evenimentelor, ceea ce prezentul reprezintă față de forma acestora, ar fi prezentul devenit sensibil (ceea ce trebuie să apară ca acțiunea însăși a eternului). În acest sens, miracolul ar fi negreșit funcție a sfințeniei, deoarece doar sfîntul trăiește cu adevărat în actual. Mi se va obiecta bineînțeles că ignor cu bună știință caracteristicile cele mai irațională ale miracolului, că las dinadins în umbră problema de a ști dacă miracolul se află într-adevăr în contradicție cu legile naturii. Dar această obiecție presupune tocmai absoluta necunoaștere a soluției. Dacă pretindem să facem să dispară miracolul în cursul însuși al istoriei, este de la sine înțeles că pe această cale îl suprimăm; dar problema constă în a ști dacă avem dreptul să o facem. Trebuie să remarcăm că acțiunea produsă asupra spiritelor intră ca element esențial în noțiunea de miracol, la fel ca și, de altfel, sfințenia celui ce îl realizează. Miracolul se definește deci ca o relație complexă de ordin spiritual care nu este de gîndit decît în raport cu credința. Ar fi cu totul nelegitim să substituim acestei relații un fenomen pur material, ce s-ar caracteriza doar prin faptul de a se afla „în contradicție cu legile naturii".

Vom reveni cu insistență, afirmînd că ori miracolul este în însuși conținutul său a-normal (dar că acest lucru ar trebui stabilit de mărturii care ne lipsesc sau care pot în toate cazurile să fie puse la îndoială), ori caracterul său a-normal este datorat în exclusivitate interpretării subiective pe care i-o dau spectatorii ignoranți. Soluția

Scanned with CamScanner

noastră ignoră această dilemă? Este de la sine înțeles mai întîi că respingem prima alternativă; noi înșine am spus că critica cuprinde în propria-i Idee rezultatele negative ce pot proveni din ea. Dar nici a doua alternativă nu este mai acceptabilă prin faptul că presupune, trebuie să o repetăm, acel dualism între aparență și realitate, a cărui negare reprezintă condiția însăși a credinței. Dacă miracolul este de gîndit, nu poate fi decît în funcție de credință, adică dincolo de dualismul dintre materia obiectivă și interpretarea subiectivă, dincolo și de ideea unei ordini istorice — în prezentul absolut (care nu există decît pentru credință).

20 februarie — Mi se pare că trebuie să determinăm acum măsura în care o problemă precum cea a miracolului face parte din subiect, așa cum l-am definit. Nu vreau deloc să scriu o filosofie a creștinismului, și poate părea ca atare riscant (și în același timp tentant) să aleg la întîmplare cutare noțiune specific creștină, pentru a vedea ce se întîmplă cu ea în situația în care este strămutată. Mă întreb dacă nu cumva m-am lăsat antrenat de această ispită în ceea ce privește miracolul.

Este evident că noțiunea de istorie a religiei, așa cum am prezentat-o, se leagă nemijlocit de datele fundamentale ale lucrării mele. Cred că am stabilit într-adevăr faptul că credinciosul nu se poate situa decît într-o istorie de tip religios (credința fiindu-i, de altfel, în realitate condiția transcendentă). Și tocmai de acest lucru țin dificultățile de care mă lovesc. Căci această istorie de tip religios pare a nu putea fi decît istoria creștină și, prin urmare, devine inevitabil să pun problema pe care o ridică această istorie. Se impune deci aici o muncă de elucidare critică. Mi se pare că sîntem din nou antrenați

Scanned with CamScanner

ca de un curent irezistibil spre acel punct primejdios, în care reflecţia asupra credinţei trece în credinţă.

Reamintesc dificultatea prezentă: se pare că nu putem scăpa de contingentul existent într-o încreştinare pură şi simplă a gîndirii religioase decît instituind un formalism, care să definească în abstract condiţiile transcendente ce guvernează orice gîndire religioasă. Or, am văzut că acest formalism este imposibil; este sigur că determinările caracteristice unei religii nu se reduc la un conţinut particular, în care s-ar specifica o formă în sine universală. Acest formalism, presupunînd că este posibil, nu vizează decît condiţiile exterioare (sociologice, de exemplu, sau chiar psihologice) ale vieţii religioase; esenţa însăşi a religiei rămîne cu totul în afara limitelor sale. Am afirmat mai devreme că *religia* nu există decît pentru cel care a depăşit stadiul în care mai există religii. Ceea ce complică însă şi mai mult problema este că, precum am văzut, această religie nu se reduce în vreun fel la un sistem universal prin care s-ar desăvîrşi Opera gîndirii teoretice sau chiar a raţiunii practice. Religia nu există decît pentru cel ce i se dăruie; nu doar că nu există nici o trecere posibilă între o judecată asupra religiilor şi credinţă, dar aceasta din urmă implică răsturnarea totală a situaţiei implicate în judecată. (Evoc în acest punct cuvintele din *Echange:* „Nu există alte femei".) Ne putem explica faptul că în opinia credinciosului această transcendenţă absolută a religiei (nu îndrăznesc să spun a religiei *sale)* se exprimă prin afirmaţia conform căreia ea este adevărată; după cum ne explicăm de asemenea faptul că această expresie trebuie să fie privită de către filosof ca fiind ambiguă şi chiar cu totul falsă. Ne aflăm aici în domeniul fiinţei, unde nu există comparaţie posibilă. Şi acest lucru explică de ce nu aş admite în vreun fel să se spună că toate religiile sînt adevărate, în măsura în

Scanned with CamScanner

care sînt identice. Am fi puși în acest caz în fața unui raționalism nelegitim, confruntați cu pretenția de a transcende credința în numele unei afirmații obiective. Credința trebuie să-i apară gîndirii ca fiind ceea ce nu poate fi depășit, ca fiind ceea ce nu poate fi privit în nici un fel ca aproximarea a ceea ce pentru o înțelegere superioară ar fi o afirmație obiectivă. Acest lucru se leagă de negarea, pe care am dezvoltat-o în altă parte, a ceea ce s-ar putea numi cunoașterea transcendentă.

Mi se pare că toate acestea înseamnă că nici măcar din punct de vedere metafizic noi nu putem transcende ideea izbăvirii (aceasta, de altfel, nu într-un sens subiectivist, deoarece, în calitate de credincios, eu trebuie să doresc universalitatea; nimic nu este mai puțin religios decît subiectivitatea în sensul restrictiv al cuvîntului).

Se va spune: „toate acestea nu sînt decît fideism pur; vă mărginiți să reluați vechea idee conform căreia credința valorează prin sine însăși, oricare ar fi obiectul căruia i se aplică; ideea că credința este singura realitate și că imaginile intelectuale, reprezentative, pe care le îmbracă rămîn întotdeauna contingente în raport cu ea". Eu repudiez însă cu hotărîre acest fideism; și aceasta pentru că, afirmînd credința, el o suprimă, în măsura în care restabilește între ea și imaginea sa un dualism pe care credința are misiunea și originalitatea de a-l depăși. Nu există un adevăr al credinței, ce ar permite izolarea ei de realitățile ideale de care depinde; fideismul se neagă pe sine, în măsura în care postulează un astfel de adevăr. „Nu putem crede în abstract, nu putem crede în gol", spune eroina mea[1]; acest lucru înseamnă că, îndată ce credința încetează de a-și apărea sieși ca fiind întru totul legată de obiectul său, ea se neagă pe sine ca și credință.

[1] *Le Palais de Sable.*

Scanned with CamScanner

Există aici un aspect realist al credinței, pe care merită să-l subliniem. Se va spune că este vorba de o iluzie necesară legată de însăși natura credinței? Am denunțat însă în nenumărate rînduri neantul acestei interpretări, ce întruchipează și convertește credința în obiect (cf. tot ce s-a spus anterior despre felul în care transcendența divină poate și trebuie să fie gîndită). (Cf. nota din 10 februarie.)

Și prin aceasta reîntîlnesc, regăsesc ideea cardinală a tezei mele, cea care trebuie să rămînă centrul absolut la care toate celelalte se referă. Doar raportul cu Dumnezeu și prezența transcendenței divine ne permit să gîndim individualitatea; aceasta înseamnă nu doar că individul se realizează ca individ gîndindu-se pe sine ca ființă creată, ci că, prin mijlocirea credinciosului, chiar și aceia care rămîn dominați de ceea ce Claudel a numit spiritul pămîntului pot să-și asume treptat o individualitate. Dacă sîntem în stare să gîndim harul divin (în sensul de milă), aceasta e deoarece credinciosul nu se poate resemna să presupună că intervenția sa va fi fără ecou și că există ființe sortite iremediabil neantului. Adevăratul spirit de universalitate care este prin excelență spiritul religios nu se realizează decît prin credința în paternitatea divină, prin credința în ceea ce am numit anterior participarea ca fapt — ca funcție a acestei participări prin credință, spirit care în ordinea religioasă trebuie să fie privit ca adevăratul *primum movens* (cf. însemnările din 12 februarie). Există după mine, în această tensiune, în acest dualism viu între cele două modalități de participare ce se armonizează în unitatea personală a lui Dumnezeu, principiul rugăciunii. Și în măsura în care nu pot să nu mă gîndesc pe mine ca participant la dumnezeire în amîndouă sensurile (participarea ca fapt justificîndu-se prin întoarcerea inversă pe care am semnalat-o anterior), ru-

Scanned with CamScanner

găciunea pentru sine dobîndește ca însăși o semnificație și o valoare profunde.

21 februarie — Problema rugăciunii nu mi se pare totuși încă pe deplin rezolvată și nici chiar pusă într-o lumină clară. Aceasta pentru că, într-adevăr, rugăciunea apare credinciosului (și este de la sine înțeles că nu am putea atribui rugăciunii o valoare extra-religioasă) drept ceea ce poate fi împlinit sau nu. Prin aceasta însă, se pare că reapare ideea cauzalității divine.

22 februarie — (Important). Mi se pare că trebuie să plecăm de la faptul conform căruia chiar dacă evenimentul răspunde rugăciunii, el nu poate să apară ca fiind determinat într-un fel de ea decît pentru credincios și doar pentru el — sau (lucru care poate înlătura o interpretare individuală nelegitimă) pentru credință și doar pentru ea; și este de ajuns pentru a arăta că nu se poate vorbi de fapt de cauzalitate în sensul strict și riguros al cuvîntului; căci raționamentul cauzal este prin definiție obiectiv, adică valabil oricine ar fi cel care îl enunță, valabil pentru o gîndire în general. Se va spune că acest lucru este de ajuns pentru a respinge interpretarea religioasă? Că doar forțați de împrejurare situăm acțiunea rugăciunii în ordinea credinței, luînd în considerare faptul că religia a fost strămutată din lumea obiectelor și că inițial ea urmărea să ofere o explicație obiectivă? Cred că trebuie risipite aici cîteva echivocuri; este limpede că distincția pe care o putem stabili acum între determinarea obiectivă și interpretarea (?) religioasă nu se putea închega decît în urma unui lung proces speculativ; totul este însă de a ști dacă, chiar în numele gîndirii religioase, trebuie *să regretăm* că afirmații religioase de ordin cauzal nu mai pot fi nicăieri avansate ca atare (în sens obiectiv).

Scanned with CamScanner

Or, răspunsul rămîne clar: pentru sufletul cu adevărat religios, nici un regret nu este posibil în această privinţă; religia nu numai că nu solicită confundarea domeniilor, dar nu ar putea decît foarte greu să se acomodeze cu o atare situaţie. „Medium"-ul gîndirii religioase, al credinţei, trebuie să-i apară credinciosului (în măsura în care îşi gîndeşte credinţa) drept o condiţie esenţială, intrinsecă, în afară de care nu i se poate atribui rugăciunii nici o eficacitate. Important este de a şti însă dacă prin aceasta rugăciunea, ideea eficacităţii rugăciunii degenerează în pure reprezentări subiective — în iluzii deşarte. La această întrebare întreaga mea lucrare răspunde negativ. Nu am putea vorbi în fond aici de subiectivitate în sensul peiorativ al termenului, decît dacă ar exista o realitate obiectivă a evenimentului în raport cu care interpretarea ar putea fi într-adevăr privită ca fiind contingentă. Or, ştim că lucrurile nu stau aşa. Nu există un adevăr ultim al devenirii lucrurilor, a cărui interpretare religioasă ar putea fi privită drept o viziune deformată şi imperfectă (şi aceasta, dacă n-am lua în considerare decît imposibilitatea de a gîndi timpul ca fiind real din punct de vedere metafizic). Totuşi, se va spune, ce eficacitate reală poate fi atribuită rugăciunii din acest punct de vedere? Este de la sine înţeles că această eficacitate nu poate fi decît de ordin metafizic. Se poate clarifica într-un fel acest lucru?

Trebuie să remarcăm că rugăciunea îşi apare sieşi ca eficace — sau mai degrabă ca susceptibilă de eficacitate. S-ar putea spune că sînt cazuri în care ea „serveşte" şi altele în care ea nu „serveşte"? Alte două alternative ar fi posibile: am spune fie că ea nu „serveşte" niciodată, fie că ea „serveşte" întotdeauna. Ştim deja de ce prima dintre ele este inacceptabilă; a doua valorează mai mult?

Scanned with CamScanner

23 februarie — Mi se pare că ea reface de fapt din rugăciune un fel de cauză mecanică ce ar fi lipsită de o eficacitate constantă, ceea ce este de neîmpăcat cu o noțiune cu adevărat spirituală a rugăciunii; aceasta, într-adevăr, presupune întotdeauna că există între libertatea umană și libertatea divină un raport ce exclude orice constrîngere mecanică (cf. cele spuse anterior). Dar atunci, dacă ne alăturăm soluției intermediare, în ce sens ar trebui s-o înțelegem? Ce relație ar trebui să admitem între rugăciune și eveniment? Știm că această relație nu poate fi decît de ordin fizic (adică de ordin cauzal în fond). Iau un exemplu concret: ne rugăm pentru vindecarea unei persoane iubite; să presupunem mai întîi că, într-adevăr, se însănătoșește; îi mulțumim lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că rugăciunea a acționat în felul unei cauze fizice? Este evident că nu, din moment ce, am spus-o deja, acțiunea rugăciunii nu este de gîndit decît pentru credință (nu este deci obiectivă în sensul în care o acțiune cauzală este obiectivă). Dar atunci care este sensul rugăciunii? Cum îi putem aprecia eficacitatea în urma acțiunii sale? Pentru a răspunde la această întrebare, mi se parte că trebuie mai întîi să căutăm a înțelege exact situația celor ce ar nega această eficacitate. Situîndu-ne în punctul de vedere riguros determinist sau naturalist, vom putea în primul rînd susține că sîntem în prezența unui proces cu desăvîrșire orb și absolut necesar, indiferent oricărei categorii valorice și căruia nu îi este posibil, decît prin mijloace fizice, să schimbe ceva. Acesta este în mod evident punctul de vedere al științei; ce vom răspunde? Vom răspunde că, din perspectivă metafizică, este fals de a vedea în acest realism al condițiilor fizice expresia ultimă a ceea ce este; vom răspunde că valoarea pe care o dobîndește pentru noi vindecarea reprezintă ceva ce nu este nicidecum mai puțin real decît aceste condiții de fapt (că,

Scanned with CamScanner

de altfel, chiar dacă ne situăm în punctul de vedere al faptului pur, această valoare a vindecării, în măsura în care se înfățișează ca voință, pare să poată acționa fizic); naturalismul pur se întemeiază aici pe un echivoc. De altfel, acest naturalism este în mod necesar transgresat de actul de optimism (stoic), ce prezintă ceea ce este drept ceea ce este bine; e vorba de un act liber, prin care spiritul depășește pentru totdeauna ordinea necesității oarbe. În măsura în care stoicismul implică un act liber de acest fel, el transcende cu totul orice naturalism. Doar din punctul de vedere al acestui optimism metafizic (al acestei identificări a necesității cu binele) se pare că eficacitatea rugăciunii ar putea să mai fie contestată și anume într-un sens mult mai adînc decît în cazul precedent. Dacă ceea ce se întîmplă ca necesitate este implicit bun, trebuie să mă abțin de a mai cere ceva; trebuie să mă limitez a aștepta evenimentele, deoarece pot fi sigur că aceste evenimente vor fi în sine bune (oricît de nemijlocit supărătoare ar putea fi pentru mine); nu este vorba aici de o pură și simplă acceptare a destinului, ci de un fel de colaborare ideală, cu ajutorul căreia afirm — dincolo de orice cunoaștere imediată — că destinul nu poate fi decît bun, prin care consimt dintru început la toate deciziile sale. Ce valoare ar păstra rugăciunea din punctul de vedere al acestui optimism metafizic? Ea nu poate subzista decît dacă optimismul acesta trebuie și poate fi depășit. Trebuie să fie? Poate fi?

Să remarcăm mai întîi că acest optimism implică o judecată asupra ființei (asupra lui Dumnezeu), care se identifică cu binele. În ce condiții poate fi susținută o astfel de judecată? Ea se întemeiază în întregime pe distincția dintre tot și părți; părțile, în măsura în care sînt desprinse de tot, pot fi rele; dar în măsura în care ele sînt raportate la tot (și de îndată ce ele sînt în-

Scanned with CamScanner

tr-adevăr înțelese, fiind cu necesitate concepute în legătura lor organică cu totul), ele trebuie să fie privite ca bune. Las deoparte pentru moment dificila problemă a temeiniciei afirmației ce concepe totul ca fiind bun. Dacă eu însumi sînt rău, sînt în măsura în care sînt o parte ce dorește să se ia drept tot (drept o realitate); în măsura în care particip la viața totului, mă înalț în sfera binelui. Se cuvine să ne întrebăm în ce condiții o concepție precum aceasta este posibilă. Ea implică existența în mine nu doar a dualismului dintre o natură rațională (ce concepe totul) și o natură sensibilă, ci și posibilitatea unui progres prin care această natură rațională se actualizează din ce în ce mai mult, pe măsură ce ea își întinde stăpînirea asupra naturii sensibile. Se pare că există aici o dificultate inerentă doctrinei, căci pe de-o parte binele este total independent față de mine, el este ființa, iar pe de altă parte realizez binele în măsura în care este în mine, în care iau cunoștință de adevărata mea relație cu totul. Am fi tentați să formulăm aceste lucruri spunînd: înfăptuiesc binele (binele se înfăptuiește) în măsura în care îl gîndesc ca înfăptuit. Această teorie idealistă a binelui, care identifică binele cu Ideea sa (sau mai degrabă cu actul ce îl afirmă), nu mi se pare că a putut fi cea a stoicilor. Optimismul nu se reducea nicidecum pentru ei la un decret al conștiinței. Se poate însă vedea astfel în ce contradicție au căzut în mod inevitabil. Dacă binele există, în afara conștiinței pe care o am de el, pare imposibil ca această conștiință să contribuie la înfăptuirea sa; sau mai exact, dacă această conștiință contribuie, nu o face în calitate de act, ci ca dat. Dar atunci nimic nu mai poate stîrni rațiunea; dacă eu însumi sînt lipsit de rațiune, lipsa mea de rațiune ca dat trebuie să fie privită drept un element la fel de constitutiv realității perfecte în sine ca și moralitatea, acti-

Scanned with CamScanner

vitatea rațională a celui din preajma mea. Doar că, dacă rațională a celui din preajma mea. Doar că, dacă raționalitatea nu mai este decît un dat printre alte date, stoicismul ca etică se năruie — și nimic nu mai poate rămîne din el.

Din aceste lucruri se desprinde o lecție importantă. Optimismul metafizic nu se poate împăca cu exigențele unei etici raționale decît dacă el este conceput ca postulat, sau ca limită a acțiunii raționale, decît dacă binele nu este gîndit ca dat în afara actului prin care iau cunoștință de el; mai exact, dacă binele se înfăptuiește prin însuși actul ce îl afirmă. Acest optimism nu mai prezintă însă nici o caracteristică comună cu optimismul metafizic definit anterior. Acesta mi se pare că implică acel „optimism logic" (expresie a neo-hegelienilor), care deduce perfecțiunea din considerații cu desăvîrșire formale.

Problema este doar de a ști în ce sens pot să duc în realitate acest optimism etic pînă la capăt.

25 februarie — Voi continua în altă zi această căutare. Mă mulțumesc astăzi să notez o reflecție pe care am avut-o în această după-amiază. Problema realității, în felul în care o pun materialismul și spiritualismul, constă în fond în problema de a ști *cu ce* sînt făcute lucrurile; de exemplu *cu ce* este făcută gîndirea. Pe acest teren se pare că materialismul trebuie să aibă dreptate împotriva spiritualismului, deoarece însăși această problemă nu are sens decît în ordinea lucrurilor materiale (ne întrebăm „cu ce" a fost făcut cutare produs). Și din acest punct de vedere răspunsul spiritualiștilor pare, prin forța împrejurărilor, absurd; tocmai prin faptul că au acceptat acest mod de a pune problema, natura spirituală la care apelează pentru a da seama de suflet devine un fel de materie imaterială, cu alte cuvinte con-

Scanned with CamScanner

tradictorie și a cărei existență nu poate fi stabilită. Superioritatea idealismului ține de faptul că el refuză cu desăvîrșire să se situeze pe acest teren, să pună problema în acești termeni, ideea unui element constitutiv al gîndirii părîndu-i-se pe bună dreptate complet lipsită de sens.

6 martie — Am pus înainte accentul pe distincția ce trebuie stabilită între un optimism imanent, ce leagă afirmarea valorii de înfăptuirea sa de către subiectul moral — și un optimism metafizic ce concepe binele ca înfăptuit și conștiința pe care subiectul o are despre acest bine ca și contingentă oarecum în raport cu el. Am atras atenția că optimismul metafizic neagă acțiunea morală în ceea ce are ea specific, în măsura în care o convertește într-un dat pur ce contribuie într-un fel la armonia întregului. Nu preîntîmpinăm acest defect legînd acțiunea morală de intelect; căci relația ce există (din punct de vedere etic) între actul intelectiv și binele gîndit ca înfăptuit rămîne de neînțeles; fie că acest act rămîne cu totul exterior obiectului său, ceea ce este probabil lipsit de sens — și atunci el nu poate fi privit ca participînd la valoarea pe care o concepe ca fiindu-i coextensivă obiectului, fie trebuie să admitem că el generează în acest obiect un fel de creștere valorică, cu alte cuvinte în realitate obiectul însuși se percepe pe sine în acest act intelectiv, situație în care se pare că obiectul poate fi conceput ca independent de acest act și oarecum anterior lui în virtutea unei iluzii. Moralismul pur se definește deci în raport cu ceea ce am numit optimismul imanent, luînd în considerare faptul că el își interzice să gîndească binele în afara actului ce îl percepe și (cum percepția este în acest caz insuficientă) a mișcării imanente prin care subiectul moral îl înfăptuiește. Totuși,

Scanned with CamScanner

așa cum am arătat, oricît de exigent ar fi acest „moralism pur", el se dovedește a fi totuși insuficient din punct de vedere metafizic; ce înseamnă în fond această înfăptuire a binelui? Nu este vorba aici de un echivoc? Binele, în măsura în care este gîndit ca atare, nu se manifestă ca fiind ceva ce există prin sine și ce nu are „nevoie" de un subiect care să-l înfăptuiască? Ideea unei creații *(werth-schöpfung)* nu este ea oare inacceptabilă din perspectivă morală? Trebuie să insistăm asupra acestui aspect.

12 martie — Am observat pentru prima oară în această dimineață, discutînd cu A., în ce măsură credința noastră transcende tot ceea ce știm despre ea: iată de ce mă simt atît de stînjenit, atît de jenat cînd sînt întrebat dacă cred; este o situație în care nu avem nimic de *întrebat* sau de *răspuns*. Îndată ce credința mea coboară în cunoaștere, se pare că ea se neagă — și totuși ea se reafirmă dincolo de această negare de sine.

Există în acest caz ceva ce se leagă intim de un dublu aspect (pe care îl întrezăresc din ce în ce mai limpede): faptul că transcendența divină nu există decît pentru credință, dar pe de altă parte credința nu poate gîndi această transcendență decît ca libertate (în raport cu însuși actul credinței). Fără îndoială că libertatea divină nu există decît pentru mine în măsura în care cred în ea, dar într-un alt sens, cu mult mai adînc, eu nu cred în ea decît cu condiția de a o gîndi ca fiind cu totul independentă de actul prin care o gîndesc. Soluția metafizică a acestei antinomii pare a consta în afirmația conform căreia actul credinței este el însuși expresia libertății divine. Trebuie să nu uităm însă că nici măcar această ultimă afirmație nu dobîndește sens și valoare decît pentru credință.

Scanned with CamScanner

13 martie — Aș dori să clarific pentru totdeauna noțiunea de idealitate a finitului. Mi se pare într-adevăr a vedea aici o sursă permanentă de echivocuri și de erori.

Este de la sine înțeles că, dacă infinitul este negarea finitului, acest lucru există, așa cum l-a văzut hegelianismul, în sensul în care negarea nu reprezintă o privare, o excludere, ci o reafirmare, un *„rückkehr in sich"*, dacă vrem. Dar în ce sens este posibilă această reafirmare?

Disting pentru moment finitul și afirmația ce se referă la finit. (Este evident de altfel că, în afara acestei afirmații, a acestui act, finitul nu are decît o existență abstractă.) În acest sens se poate spune că în această afirmație finitul este cel care se afirmă pe sine. Dar în ce măsură cuprinde în sine această afirmație propria negație? Mi se pare că în virtutea inadecvării dintre actul de a afirma, pe de o parte (care este însăși expresia infinitului considerat în mod pozitiv), și lucrul afirmat, pe de altă parte, care nu există ca atare decît prin excluderea altor lucruri, care nu coincide prin urmare cu actul care îl concepe. Și doar în măsura în care această lipsă de armonie se manifestă conștiinței (spiritului, dacă vrem), finitul poate să se depășească pe sine. Este sigur că orice impuls al gîndirii cunoscătoare se reduce la conștientizarea acestei discordanțe, a acestei inadecvări. Întregirea spiritului apare deci drept efortul prin care spiritul caută a „aproxima" coincidența dintre afirmare și afirmat. Bineînțeles că actul acesta poate fi de altfel privit ca unitate indivizibilă în cadrul căreia afirmarea și afirmatul nu ar fi decît momentele ideale.

18 aprilie — În realitate, continui să cred că nu avem nici un motiv pentru a susține totala justificare a categoriilor; de exemplu, din faptul că personalitatea repre-

Scanned with CamScanner

zintă momentul cel mai înalt pe care îl cunoaștem, nu rezultă în nici un fel că totul poate sau trebuie să fie gîndit cu referire la categoria de personalitate, că un anumit monadism neo-criticist ar fi adevărat. Mă simt străin de ceea ce aș numi realismul universalității. Mi se va spune că atitudinea aceasta presupune a admite posibilitatea unei juxtapuneri a inferiorului și superiorului, cînd de fapt superiorul, dacă există ca atare, ar trebui să cuprindă inferiorul și să îl absoarbă în sine. Important este de a ști în ce sens poate și trebuie să fie înțeleasă o astfel de absorbție. În măsura în care se manifestă ca superior, superiorul fără îndoială că nu poate fi juxtapus pur și simplu inferiorului; spiritul cunoscător, ca spirit, nu este juxtapus obiectului cunoscut. Sînt însă tentat să mă întreb dacă ceea ce este superior nu este la fel și pe alte planuri; spiritul cunoscător se realizează în același timp și pe același plan cu obiectul cunoscut (pe același plan cu inferiorul) în calitatea sa de corp; și se poate afirma că acest „superior" reprezentat de cunoaștere nu s-ar realiza fără acest fundament comun, ce face posibilă interacțiunea fizică. În ce sens deci suprimă cunoașterea această interacțiune fizică între subiectul perceptiv (ca și corp) și obiect? Ambele alternative mi s-ar părea la fel de false — și aceea prin care susțin că cunoașterea este pur și simplu juxtapusă interacțiunii fizice (ceea ce m-ar obliga să pun probleme absurde) — și aceea prin care afirm că cunoașterea suprimă această interacțiune. Adevărul este că ea o implică și o cuprinde ca pe o condiție proprie, necesară și insuficientă.

Asta înseamnă că ne înșelăm crezînd că predominanța spiritului nu poate fi afirmată decît pe baza unui spiritualism universal, a unui monism al psihicului. Ne aflăm aici în prezența unei exigențe realiste și nelegi-

Scanned with CamScanner

time, pe care o resping. Înseşi categoriile pe care se întemeiază pretenţiile monismului spiritualist sînt dintre acelea pe care adevărata noţiune de spirit (ca şi cantitate suprimată) ne obligă să le concepem ca fiind relative, neesenţiale. Pentru o adevărată metafizică, adică pentru o metafizică ce refuză să fie o fizică, problema de a şti dacă în esenţa sa materia este spirit, conştiinţă latentă, este o problemă lipsită de interes.

Or, sînt convins că absolutul bradleyian, unitate absolută şi indivizibilă la fel ca toate elementele desăvîrşite pe care experienţa ni le dezvăluie, bloc masiv de realitate, implică un postulat universalist. Adevărata filosofie se află dincolo atît de monism cît şi de pluralism deoarece, în ordinea spiritului, categoria unităţii şi cea a pluralităţii îşi pierd ambele orice semnificaţie.

19 aprilie — Este cazul să revenim asupra acestor aspecte importante. Totul se reduce, mi se pare, la problema de a şti ce valoare are categoria lui *de asemenea* şi, mai mult, dacă există conexiuni exclusiv externe. Monismul nu este inteligibil decît cu condiţia de a-l nega în totalitate, altfel spus de a afirma că orice relaţie externă îşi are în realitate temeiul în interioritatea absolută a Unului. Din teama de a juxtapune pur şi simplu superiorul inferiorului, monismul pretinde că universalizează categoriile concretului, afirmînd că ele implică de fapt categorii abstracte, că sînt realitatea acestora din urmă. Ideea de suprimare apare deci ca o condiţie fundamentală, constitutivă, în afara căreia monismul nu se poate defini. Îmi este greu să ader la o asemenea poziţie. Aceasta nu pentru că accept ideea unei juxtapuneri a superiorului şi inferiorului; iată de ce această idee este inacceptabilă: juxtapunerea nu ne poate apărea decît ca fiind schema interacţiunii. Două corpuri juxtapuse sînt

Scanned with CamScanner

două corpuri ce pot intra într-o acțiune reciprocă; am putea chiar susține că juxtapunerea implică deja acțiunea reciprocă. A juxtapune cunoașterea și acțiunea fizică înseamnă deja a căuta să reducem pe una la cealaltă. Dezbaterea actuală între monism și pluralism vizează problema de a ști dacă există un *de asemenea*, dacă există adică juxtapunere în cadrul realului. Cred că monismul are pe deplin dreptate în măsura în care se limitează să afirme că cu cît ne înălțăm pe treptele ființei, cu atît juxtapunerea pură tinde a fi eliminată. În această privință, devenirea întru ființă este o devenire întru interioritate. Rezultă că am putea realiza această pură interioritate așa cum o dorește monismul? Pentru a nega valoarea ontologică a lui *de asemenea* (pentru a-i refuza orice realitate intrinsecă), este necesar să căutăm a-l elimina? Problema ce se pune înainte de toate este de a ști dacă această eliminare este reală, dacă ea nu este iluzorie. Există un plan al gîndirii care este cel al lui *de asemenea*, orice am face pentru a-l nega. Problema este de a ști dacă, negînd faptul că acest plan este ultim, afirmăm implicit teza monistă a reductibilității tuturor conexiunilor externe la raporturi de interioritate. Totul este de a ști încă o dată dacă, așa cum o vrea monismul, mai este legitim să introducem o anumită extensie (concepută ca totalitate, ca integralitate) în ordinea concretului; sau dacă realitatea nu este extensia suprimată, adică acel lucru pentru care problema extensiei a încetat să se pună (cu alte cuvinte ceea ce se poate realiza oriunde, dar nu *pretutindeni;* căci termenul „pretutindeni" implică încă o relație esențială cu locul, locul fiind înțeles nu neapărat într-un sens spațial).

Cea mai gravă obiecție care mi s-ar putea aduce ar consta în a spune că concretul trebuie să fie o poten-

Scanned with CamScanner

ţialitate, reintroducîndu-se astfel noţiunea de extensie. Această obiecţie este oare valabilă?

20 aprilie — Las deocamdată deoparte ideea de potenţialitate, pentru a nota o observaţie pe care am făcut-o ieri şi care îmi pare importantă. Independent de toate criticile interne pe care le stîrneşte ideea unei determinări obiective (dialectice) a conţinutului lumii, mi se pare evident că acest conţinut trebuie să fie privit ca nedeterminabil obiectiv, pentru ca exigenţele vieţii spirituale să poată fi satisfăcute. Presupunînd că s-ar putea demonstra obiectiv, adică într-un mod valabil pentru o gîndire în general, că universul nostru este guvernat de un principiu spiritual, o astfel de demonstraţie ar face imposibilă acea libertate radicală care nu se poate manifesta decît prin credinţă. Credinţa nu este posibilă (şi implicit nici spiritualitatea) decît dacă îndoiala metafizică este oarecum impusă spiritului de către natura în sine nedeterminabilă a obiectului său. Dacă o cunoaştere a providenţei ar fi posibilă, providenţa ar înceta să fie o afirmare religioasă, ea s-ar reduce la un fel de mecanism perfecţionat, pe cînd postulatele conştiinţei religioase ţintesc dincolo de orice mecanism.

Această argumentare are după mine o valoare aproape absolută. Nu este vorba în fond de a postula condiţii de fapt în numele unor exigenţe de drept (ceea ce pentru unii este baza argumentării kantiene, pe care o înţeleg greşit). Această argumentare nu vizează faptul. Mi se va spune, este adevărat, că ceea ce eu numesc conştiinţă religioasă nu este decît nu moment pregătitor al vieţii spirituale, destinat să dispară în sînul unei ştiinţe integrale a realităţii — remarc faptul că obiecţia nu poate fi făcută decît din punctul de vedere al *optimismului* metafizic —; că se poate concepe uma-

Scanned with CamScanner

nitatea intrînd în comunicare directă, conștientă, cu puterile superioare, demiurgice, aceste comunicări substituindu-se misterului cultic al adorației. Ce trebuie să credem despre această ipoteză? Anume, că este doar o ipoteză și în asta stă slăbiciunea sa; ea este cu deosebire ceva ce se poate, dar și ceva ce nu se poate realiza. Ea face să intervină în ceea ce reprezintă acum ordinea religioasă elemente ce țin de contingență și de posibilitate; ea presupune, fără vreo justificare prealabilă, posibilitatea unor comunicări ce trebuie, la urma urmei, să se întemeieze pe legi oarecum fizice. Căci este evident că, dacă aceste comunicări sînt miraculoase, nu mai avem de-a face cu ceea ce constituie obiectul discuției noastre.

Se va invoca faptul că aceasta dovedește cel mult că religia ca atare nu trebuie să se ocupe de aceste posibilități și de acest viitor, ci că reflecția este singura în măsură să le ia în considerare? Aceasta presupune însă posibilitatea pentru reflecție de a transcende conștiința religioasă; or, valoarea și semnificația supremă a afirmațiilor religioase constau tocmai în *faptul că ele transcend orice reflecție*. A concepe ca posibilă cunoașterea a ceea ce este în adevăr obiectul credinței nu înseamnă a gîndi credința, ci a coborî din nou spre ceea ce credința a lăsat pentru totdeauna în urma ei.

Optimismul metafizic, în măsura în care concepe ca posibilă în viitor o știință, o cunoaștere a providenței, rămîne dincoace de acea religie despre care pretinde că poate fi depășită.

Ca urmare, din moment ce am stabilit că gîndirea religioasă transcende reflecția, că ea nu poate fi gîndită decît în acest fel, am demonstrat implicit imposibilitatea unei determinări obiective sau noționale a conținutului spiritual al lumii. Lumea rămîne din punctul de vedere al cunoașterii metafizice locul incertitudinii, imperiul po-

Scanned with CamScanner

sibilului, ea rămînînd contingentă în raport cu gîndirea religioasă. În acest sens, noțiunea de progres, concepută doar în sensul valabil din punct de vedere metafizic al termenului, trebuie să fie categoric respinsă.

Această atitudine se distinge de agnosticism, ea i se opune chiar prin faptul că implică negarea radicală a acelei cunoașteri a realului, pe care agnosticismul îl concepe în afara gîndirii ca fiind totodată realizat și inaccesibil. Trebuie să consimțim fără îndoială că subiectul cunoscător, în măsura în care se străduiește să determine conținutul rațional al lumii, își înfățișează această cunoaștere ca pe ceva ce trebuie regăsit și recreat, ca să spunem așa. Cunoașterea nu se poate defini pentru sine decît drept reproducere, drept copie. Doar pentru reflecția pură obiectul copiat se dezvăluie a fi creat de însuși actul ce îl copiază.

Știința ca știință nu se poate în nici un fel elibera de ideea unei cunoașteri realizate care ar fi lumea și care ar trebui regăsită. Există aici o modalitate de reprezentare legitimă și chiar, s-ar putea spune, indispensabilă. Ea nu se viciază decît în momentul în care se erijează în construcție metafizică. Or, aici este tocmai eroarea comună optimismului și pesimismului, ambele pretinzînd a formula judecăți asupra conținutului realului prezentat ca obiect al cunoașterii; cu alte cuvinte, ele transpun în ordine metafizică postulatul valabil doar în ordinea științei și care constă în a prezenta realul drept cunoaștere. Contradicția fundamentală a schopenhauerismului constă în a interpreta formal ființa drept cunoaștere (din moment ce poate fi determinată obiectiv ca posedînd anumite caracteristici), pentru a atribui apoi ființei caracteristici de iraționalitate incompatibile cu modalitatea relativ rațională în care problema însăși este abordată. Atît optimismului cît și pesimismului le opun fap-

Scanned with CamScanner

tul că *nu există judecată obiectiv valabilă, care să vizeze ființa*. Trebuie însă să preîntîmpinăm următoarea obiecție: restabiliți, mi se va spune, dualismul dintre ființă și fenomen în accepția sa cea mai sterilă și mai depășită, ființa nemaifiind astfel decât acea interioritate goală și intrinsec ireală despre care vorbește Hegel. Problema este însă de a ști dacă acest dualism, așa cum îl concep, nu este cu totul diferit, sau mai degrabă dacă există, la drept vorbind, un dualism între ceea ce este intern cunoașterii și ceea ce este dincolo de cunoaștere (problema se pune aici în termeni cu totul diferiți de cei pe care îi comportă logica esenței, ea însăși în întregime internă cunoașterii). Ceea ce am spus în altă parte despre relativitatea dualismului dintre aparență și realitate arată cît de departe sînt de atitudinea pe care mi-o atribuie această obiecție.

21 aprilie — Principalul interes al argumentării precedente constă în a stabili imposibilitatea oricărei încercări ce urmărește a întemeia ateismul pe o filosofie a naturii. Într-adevăr, presupunînd că este posibil să determinăm obiectiv natura drept realizare a unei voințe sau a unui decret, această determinare nu s-ar referi la nimic specific religios, divin. Credința în providență nu s-ar putea converti în cunoaștere a providenței, fără ca religia să se năruie. Dar din moment ce nici măcar nu se poate concepe ca filosofia naturii să poată oferi un temei pentru apologetică, nici invers ea nu ar putea fi invocată de dușmanii apologeticii; ea este cu totul indiferentă față de problematica religioasă.

Este limpede că ideea unei respingeri obiective a ateismului este o idee contradictorie; ateismul este prin definiție ceea ce nu poate fi respins în mod obiectiv; dar și ceea ce nu poate fi demonstrat în mod obiectiv sau, mai

Scanned with CamScanner

degrabă, acel ceva relativ la care o demonstrație obiectivă trebuie privită ca esențial lipsită de sens (deoarece însăși ideea unei asemenea demonstrații își cuprinde oarecum propriile concluzii).

Este pus în evidență astfel rolul mediator al gîndirii religioase, fără de care Dumnezeu nu poate fi gîndit în adevăr. Știm, de altfel, că aceasta nu înseamnă a-l face pe Dumnezeu dependent de ea, ci dimpotrivă că actul religios prin excelență este actul prin care gîndirea îl concepe pe Dumnezeu ca transcendent în raport cu sine, însuși actul acesta fiind gîndit drept ceea ce nu poate fi reflectat (ceea ce nu poate fi interpretat drept proiecție). Reflecția pură care ar încerca să uzurpe aceste acte succesive și să vadă în ele demersuri pur subiective este dintru început devalorizată de însuși actul credinței, care o depășește și o neagă pentru totdeauna.

Se pune aici problema critică generală, pe care o ridică această încercare: cum este posibilă o justificare a ceea ce prin definiție pretinde a transcende orice reflecție? A justifica nu înseamnă a reflecta? Nu ne aflăm deci în domeniul nejustificabilului, al arbitrarului? Și acest obstacol poate fi evitat altfel decît printr-un recurs la demonstrație, adică fără a recurge tocmai la ceea ce am văzut că este imposibil? Am răspuns îndeajuns acestei critici cînd am remarcat că *eu gîndesc*, considerat ca act liber, ca o condiție a certitudinii, transcende și el orice demonstrație, din moment ce orice demonstrație se întemeiază pe el. Recunosc totuși că o obiecție este posibilă. Dacă, într-adevăr, cineva invocă universalitatea lui *eu gîndesc* (prin opoziție cu lipsa de universalitate a gîndirii religioase) și încearcă să evite obiecția remarcînd că *eu gîndesc*, considerat drept conștiință de sine, nu este universal, nu va lăsa să se înțeleagă, acceptînd comparația, că gîndirea religioasă poate fi și ea privită drept univer-

Scanned with CamScanner

sală în măsura în care se admite că ea poate să nu existe pentru sine? Și dacă, pe de altă parte, refuzăm să acceptăm aceasta, nu ne vedem puși în situația de a nega validitatea alăturării și de a defini gîndirea religioasă ca pe un fenomen subiectiv și contingent? Să remarcăm de altfel că a concepe universalitatea gîndirii religioase înseamnă, se pare, a-i restitui acel caracter de obiectivitate (termenul de „obiectiv" fiind luat în sensul de *ceea ce valorează pentru o gîndire în general*), care ne-a apărut ca fiind incompatibil cu esența sa. Recursul la cogito nu pare deci a permite elucidarea dilemei.

Reflectînd asupra obscurei noțiuni de universalitate, am fost adus în situația de a relua problema necesității. Mi se pare acum că în cadrul noțiunii curente de necesitate putem disocia trei elemente: unul este conjuncția sau consecuția constantă ce apare ca semn al necesității, al doilea este experiența psihologică (sau chiar musculară) a constrîngerii asupra căreia cred că nu s-a insistat îndeajuns, al treilea este înlănțuirea rațională așa cum se poate manifesta în geometrie.

Ce vrem să spunem cînd afirmăm că există între două fenomene date în timp o relație necesară? Este de la sine înțeles că nu vrem să spunem doar că primul fiind dat, al doilea îi va urma; sau mai degrabă admitem constanța acestei secvențe, dar aceasta ne apare ca semnul a ceva ce este necesitatea; cred că aplicăm actului însuși al consecuției constante obiceiul nostru de a căuta cauza unui fenomen. Necesitatea (în sensul cel mai vag) este concepută drept cauză a consecuției constante. Și aici apar cele două elemente despre care am vorbit adineaori. Cred că în realitate proiectăm experiența constrîngerii asupra lucrurilor și că, atunci cînd afirmăm că ele își succed cu necesitate, ne limităm a presupune în ele un fel de devenire psiho-fiziologică analoagă cu

Scanned with CamScanner

a noastră. În măsura în care însă reflectăm, în care pretindem că depășim această ficțiune, recurgem la noțiunea de înlănțuire rațională, substituind unui tip vulgar de constrîngere acel tip ideal de constrîngere în virtutea căruia ideile noastre se înlănțuie după anumite modalități determinate. Ne limităm deci a postula aici relații ideale analoage (cu toate că de un tip mai complex) celor pe care le recunoaștem printre esențele mai simple, pe care le putem studia nemijlocit.

Toate acestea nu fac însă decît să deplaseze problema; ea se prezintă astfel: cum se poate dezvălui raportul ce unește constrîngerea, în virtutea căreia ideile noastre se atrag sau se resping, cu necesitatea propriu-zisă? Această constrîngere este un semn al necesității sau, dimpotrivă, ea este cea care generează necesitatea? Nu am fi tentați oare să spunem că această constrîngere ideală nu este decît reproducerea interiorizată a constrîngerii musculare și să coborîm, prin urmare, din nou din ordinea ideilor în cea a corpurilor (pentru a asista la dispariția a însăși ideii de necesitate)?

22 aprilie — Încerc să pun problema în termeni mai simpli și lipsiți de ambiguitate. Cred că trebuie însă să distigem mai întîi niște aspecte pe care riscăm să le confundăm.

Cu privire la ceea ce am numit constrîngere ideală, problema pare a se pune precum urmează: fiind date raporturile pe care spiritul le descoperă între idei (raporturi de incluziune sau de excluziune, de compatibilitate, sau de incompatibilitate), cum se definește constrîngerea, necesitatea ideală, în funcție de aceste raporturi? Trebuie să remarcăm că numărul soluțiilor posibile este foarte limitat: fie că vom vedea în necesitate o caracteristică constitutivă a acestor relații, fie, dimpo-

Scanned with CamScanner

trivă, vom concepe constrîngerea ca fiind exterioară oarecum ideilor şi legăturilor ce le unesc. Prima soluţie este evident absurdă, căci ar rămîne să aflăm în virtutea cărei necesităţi această caracteristică se impune spiritului şi este acceptată de el. Am putea arăta de asemenea că soluţia aceasta ar face de neconceput fie eroarea, fie adevărul (dacă acţiunea exercitată de idei asupra spiritului ar fi de ordin fizic, ea ar trebui să fie infailibilă sau, în orice caz, lipsită de orice caracter de idealitate). Trebuie deci să admitem că necesitatea, constrîngerea deci, este o emanaţie a spiritului şi nu a ideilor, aceasta presupunînd de altfel un dualism fără îndoială inacceptabil între spirit şi idei. Voi rezuma, după cum urmează, acest prim rezultat. Presupunînd existenţa dualismului dintre spirit şi idei, constrîngerea este o emanaţie a spiritului şi nu a ideilor. Adîncind perspectiva, dacă o aceeaşi realitate este considerată pe rînd drept activitate ce reflectează asupra ideilor şi drept ansamblu de idei reflectate, ea va putea da seamă de caracterul de necesitate ideală ce se adaugă relaţiilor care unesc ideile între ele tocmai în calitatea sa de activitate. Această a doua propoziţie, tocmai prin faptul că scoate în evidenţă unitatea fundamentală a spiritului, are avantajul de a exclude orice interpretare subiectivistă implicînd exterioritatea reciprocă dintre formă şi materie.

Totuşi, aparenţele nu par a fi în favoarea acestei interpretări; căci spiritul se prezintă sieşi ca stabilind între idei raporturi ce îi sînt date ca necesare, departe de a le atribui o necesitate care nu le-ar aparţine. Cum se poate împăca această aparenţă cu cele spuse anterior? Nu o poate face, cred, decît cu condiţia de a insista asupra faptului că spiritul se recunoaşte în ideile sale şi că relaţiile existente între idei nu i se impun ca necesare decît pentru că el însuşi se *oferă* sieşi în ele, preluînd

Scanned with CamScanner

de la acestea capacitatea de disimulare. Aici se ascunde, fără îndoială, secretul cel mai adînc al inteligibilității ce realizează în sine uniunea, fuziunea dintre necesitate (acțiunea exterioară aparentă a ideilor asupra spiritului) și libertate (acțiunea internă reală și autonomă a spiritului asupra lui însuși).

Constrîngerea ideală nu este posibilă și nici justificabilă, decît dacă ea implică voința prin care spiritul devine spirit — adică voința de a fi spirit.

Se va spune însă că materia ideală, pe care spiritul o află în fața sa, îi este exterioară și în această situație cum ar putea-o recupera, pentru a se constitui pe sine? O obiecție de acest gen se respinge de la sine; ea presupune într-adevăr un spirit ce ar fi dat, de felul unui lucru aflat în fața altui lucru; un lucru (chiar dacă este o formă) față de care un alt lucru ar fi exterior — iar spiritul nu este nimic altceva decît însăși negarea acestei exteriorități. Viața însăși a spiritului, conform viziunii profunde a lui Hegel, reprezintă desființarea acestei exteriorități; spiritul este termenul ce se suprimă ca termen. Nu trebuie deci să ne reprezentăm o facultate realizată, gata făcută, căreia ideile i s-ar oferi din afară; căci, dacă pornim de la o reprezentare atît de vulgară, este clar că în acest caz însăși inteligibilitatea devine ininteligibilă. Trebuie să ne reprezentăm, în afara oricărei scheme spațiale, o ordine ce se creează pe sine, dar care nu o poate face decît negînd exterioritatea, în așa fel încît această exterioritate trebuie să fie dată (în sensul cel mai exact al termenului, adică în sensul cel mai lipsit de sens) cel puțin în calitate de aparență, pentru ca ordinea să se poată realiza. În acest sens spiritul nu se realizează decît ca experiență, căci ordinea ce se instituie dincolo de exterioritate și datorită acesteia este experiența însăși. Necesitatea apare drept scheletul aces-

Scanned with CamScanner

tei experiențe, cînd de fapt ea nu este decît imaginea răsturnată a libertății.

Schema kantiană a unei înțelegeri informante, ordonînd din afară materia care i-ar fi oferită, nu reprezintă în acest sens decît expresia tranzitorie și stîngace a ideii fundamentale după care nu există cunoaștere și inteligibilitate decît acolo unde exterioritatea, după ce s-a afirmat, se neagă și se restrînge de la sine. Și astfel apare evidentă legătura individuală și antinomică dintre domeniul empiricului și cel al inteligibilului.

23 aprilie — Revin deci la ideea unui spirit care nu se realizează decît în și dincolo de exterioritate. Dar trebuie să mai limpezim cîteva echivocuri. Nu par oare a susține că necesitatea este într-un anumit fel o creație formală a spiritului? Pretind, dimpotrivă, că spiritul nu devine pentru sine (adică nu devine spirit) decît în măsura în care realitatea îi apare guvernată de o necesitate ce îi este inerentă. Se va spune însă că din două una: fie că datorită unei iluzii i se pare că această realitate are în sine un caracter de necesitate — și revenim astfel la subiectivism; fie că ea are într-adevăr acel caracter — și ne aflăm din nou în prezența tuturor dificultăților realismului. Cred că răspunsul constă în a arăta că cele două alternative sînt în egală măsură lipsite de sens. Pe de o parte nu scăpăm de realism întruchipînd necesitatea într-o judecată legislatoare (care de altfel rămîne definită în felul unui lucru ce rămîne exterior altor lucruri), pe de altă parte știm deja că, întruchipînd necesitatea în lucruri, nu dăm seamă de cît valorează ea pentru spiritul conceput într-un sens receptiv și fizic. Am spus că spiritul nu devine spirit decît cu condiția să recunoască o lume a necesității: el nu se prezintă pe sine ca fiind creatorul acestei lumi și de fapt nici nu o creează; el o *descoperă* și, pe

Scanned with CamScanner

măsură ce o face, o gîndește în mod necesar ca fiind independentă de actul prin care o gîndește. Într-un anumit sens, spiritul este tocmai această descoperire, el nu se poate gîndi pe sine independent de această descoperire decît apelînd la o ficțiune căreia speculația îi dovedește nelegitimitatea. Dar atunci faptul că există o necesitate rămîne contingent? Exact în măsura în care este contingent faptul că spiritul există, dar nu într-o măsură mai mare. Or, această realitate a spiritului încetează de a fi contingentă de îndată ce apare gîndirea; actul însuși prin care mă întreb asupra contingenței spiritului suprimă această contingență; iar în ceea ce privește însuși acest act, nu pot să încerc a-l depăși decît printr-o iluzie. Necesitatea, inteligibilitatea naturii depind deci de realitatea spiritului, dar nu în sensul, simplist la urma urmei, al kantianismului; ci în acel sens mai profund conform căruia spiritul nu se poate realiza pe sine decît pe măsură ce această necesitate se constituie pentru el — și nu în sensul că el este cel care o constituie (căci ea nu este pentru el decît cu condiția de a fi gîndită ca nefiind o creație a lui). Doar printr-o abstracție, pe care însăși viața spiritului o denunță ca vicioasă, putem disocia între o gîndire pură subzistînd în sine, pe de o parte, și pe de altă parte o natură nedeterminată care ar putea reprezenta imperiul lipsei de ordine.

Se înțelege că aceste idei încă neclare au generat noțiunea unei dialectici sau a unei deducții universale; pe cînd, dacă ar fi fost mai bine înțelese, ar fi trebuit să ducă la certitudinea imposibilității unei astfel de dialectici, sau a unei astfel de deducții. Într-adevăr, din momentul în care s-a înțeles rolul fundamental al exteriorității ca moment al vieții spirituale, ideea unui sistem care s-ar constitui prin simpla funcționare a unui principiu intern, doar în virtutea unei dialectici, apare ca fiind contradic-

Scanned with CamScanner

torie. Un astfel de sistem nu se poate constitui vreodată decît fie ca provizoriu, fie în interiorul unei experienţe constructive.

Problema care s-ar pune aici în mod firesc ar fi de a şti în ce măsură această totalitate spirituală poate fi privită ca disociabilă de experienţa în raport cu care se defineşte. Mi se pare că o asemenea dificultate nu este încă pe punctul de a fi depăşită în cadrul acestui realism al inteligibilului, care ajunge în realitate la desfiinţarea inteligibilului însuşi. Inteligibilitatea, în felul în care o concep, este un raport dinamic, raportul tensional prin care spiritul se constituie pe sine organizîndu-şi universul; ea nu poate fi realizată în afara acestui raport. Mi se pare că o posibilă obiecţie ar veni aici din partea a ceea ce aş numi filosofia analiticului. Nu este inteligibil în sine, în mod obiectiv, faptul că totalitatea îşi implică elementele? Nu avem cel puţin aici un tip de inteligibilitate care nu solicită raportul dinamic de care am vorbit? Cred însă că tocmai în raportul analitic cel mai simplu este cel mai uşor să recunoaştem exactitatea celor spune. Fără îndoială că afirmaţia conform căreia A este A reprezintă o concepţie obiectivă, dar nu există nimic aici care să se impună din afara spiritului. Gîndirea logică ia fiinţă prin conceperea lui A identic cu A, prin descoperirea acestei identităţi interne ce îi apare ca fiind obiectivă şi care într-adevăr este, doar dacă prin obiectivitate nu înţelegem exterioritatea unui lucru ce ar fi juxtapusă gîndirii. Reamintesc, de altfel, că această juxtapunere este în general lipsită de sens (este o noţiune falsă datorată intervenţiei camuflate a noţiunii de subiect gînditor ca agent fizic, ca şi corp). Gîndirea se defineşte deci pe sine în măsura în care se definesc pentru ea raporturile logice; dualismul ce pare să existe între aceste raporturi şi ea însăşi nu este de fapt decît dualismul existent între faptul de

Scanned with CamScanner

a fi în sine și faptul de a fi pentru sine — dualism ce se absoarbe de altfel în unitate; purul *für sich sein* ar fi o formă contradictorie și lipsită de sens; *eu gîndesc* nu valorează decît ca apercepție a acestei unități dintre în sine și pentru sine.

24 aprilie — Toate acestea înseamnă că inteligibilitatea nu poate în nici un fel să fie concepută ca raport extern între gîndire, pe de-o parte, și un ansamblu de idei, pe de altă parte. Orice încercare de a întări noțiunea de inteligibilitate, ce caută să arate felul în care ea se impune din afară, ajunge în cele din urmă la negarea însăși a noțiunii; nu există inteligibilitate decît acolo unde spiritul se recunoaște în propriile-i idei, neconcepîndu-le însă pe acestea ca fiind identice cu el. Problema inteligibilității nu poate fi, n-aș spune doar rezolvată, ci nici măcar pusă, decît cu condiția să renunțăm la a concepe gîndirea drept un termen care să fie un dat sau o condiție formală oarecum exterioară față de ceea ce îi este dat. Din momentul în care încremenim astfel gîndirea, negînd-o ca activitate, ne condamnăm a vedea în inteligibilitate fie un mister, fie un pur reziduu psihologic. Reiau dilema pe care această argumentare pare să o resusciteze peste tot; se va spune: sau inteligibilitatea este ca o emanație obiectivă a naturii intrinseci a ideilor, și este tocmai ceea ce negați, — sau ea rămîne să fie un fel de pecete de origine subiectivă pe care spiritul ar pune-o pe anumite relații, și această ultimă soluție, dincolo de faptul că este obscură, riscă să se transforme în cea dintîi, căci se pare că spiritul susține anumite relații ca fiind valabile și pe altele nu, și aceasta din rațiuni intrinseci. Răspunsul meu este după cum urmează: există pe de-o parte idei și pe de alta o gîndire exterioară care enunță din afară afirmații re-

Scanned with CamScanner

feritoare la aceste idei: or, o repet, dacă admitem această exterioritate, dacă, în loc de a vedea în exterioritate ceva pe care gîndirea o suprimă de îndată ce ia ființă, facem din ea un raport ultim existent între gîndire și obiectul său, ajungem negreșit la negarea acestei gîndiri a cărei acțiune trebuia să o descifrăm. Gîndirea nu este decît exterioritatea ce se suprimă pe sine, exterioritatea ce se vede pe sine ca moment provizoriu, făcîndu-și apariția drept urmare ca fază a unui ansamblu care, implicînd-o, de fapt o depășește. Dacă oprim această fază, rămînem într-un fel de spațiu imaginar care nu simbolizează nicidecum ordinea vie, dinamică, pe care o reprezintă gîndirea.

Dar, se va insista, rămîne încă o întrebare cu adresă precisă: cum se face discriminarea aceasta între ceea ce este și ceea ce nu este inteligibil? Cred mai întîi că trebuie să vedem că distincția între ceea ce este și ceea ce nu este inteligibil nu poate fi nicidecum prezentată ca absolută. Nu există la urma urmei distincții absolute, tranșante, decît în domeniul elementarului; distincțiile apar cu atît mai radicale cu cît gîndirea ca funcție a armoniei se realizează mai puțin (ex.: senzațiile). Valoarea distincției dintre inteligibil și non-inteligibil este ea însăși dependentă de aceea a normei (mai mult sau mai puțin explicită) în funcție de care se face această distincție; și astfel apare o problemă nouă, deosebit de importantă, și care constă în a ști *ce valorează normele*.

Cred că trebuie mai întîi să remarcăm că însuși sensul problemei este cu totul obscur. Riscăm să fim antrenați într-o regresie infinită, dacă a te întreba despre valoarea unei norme înseamnă a raporta această normă la altă normă — aceasta doar în cazul în care gîndirea nu se poate concepe pe sine ca normă. O poate face? Dacă nu, fie că problema valorii normelor este lipsită

Scanned with CamScanner

de sens, fie că ea trebuie să se pună în termeni diferiți, termeni ce rămîn de căutat.

Este evident că dacă gîndirea se poate identifica ea însăși cu o normă supremă, necondiționată, problema valorii unei norme particulare poate prezenta sensul menționat. Lucrurile stau în acest fel? Este de ajuns să ne reamintim ceea ce am spus despre imposibilitatea de a realiza gîndirea însăși ca normă, despre imposibilitatea de a prezenta gîndirea altfel decît ca pe un act, ca pe o trăire pentru a vedea că doar printr-un abuz s-ar putea prezenta gîndirea pe sine drept normă. Acest lucru nu înseamnă de altfel a nega faptul că există o normă supremă a gîndirii, ci doar a nega faptul că gîndirea s-ar putea identifica cu această normă și, lucru și mai grav, a arăta că problema valorii acestei norme nu se poate pune, sau, cel puțin, nu se pune în termenii simpli pe care i-am indicat anterior. (Mai precis: să presupunem că norma aceasta este un principiu de identitate; nu putem identifica gîndirea cu acest principiu, de vreme ce inteligibilitatea ce face din principiu ceea ce el este, care îl face să valoreze, nu îi apare în mod obiectiv, ci este legată de actul prin care spiritul se recunoaște în el etc.)

A concepe (tot la modul ipotetic) o normă supremă înseamnă deci a ne limita să concepem un prim stadiu, într-un fel imediat, al inteligibilității, în care gîndirea trebuie să se recunoască înainte de a putea afirma ceva (acest lucru fiind adevărat în ce privește reflecția și nu timpul); iar valoarea acestei norme, departe de a se defini în funcție de o altă normă (ceea ce ar fi infinit și contradictoriu) sau prin sine (ceea ce ar fi lipsit de sens), rămîne subordonată mișcării libere prin care spiritul se săvîrșește pe sine.

Aceasta înseamnă că, oricît de departe am merge în analiza obiectivă a principiilor, a condițiilor formale

Scanned with CamScanner

ale gîndirii, nu vom ajunge niciodată la o condiție *originară*, dacă prin originar înțelegem o sursă de inteligibilitate; inteligibilitatea însăși rămîne transcendentă oricărui principiu, oricărei forme de acest gen; ea nu se poate defini fără să recurgă la însăși viața gîndirii (ceea ce Platon a văzut mai bine decît oricine).

Putem, de asemenea, deduce din acestea că în toate situațiile există un sens întru care este nelegitim și chiar absurd să concepem o „axiomă eternă" sau o lege generatoare unică, din care ar deriva legile naturale; este sensul realist, obiectiv, în spiritul lui H. Taine. O asemenea lege, presupunînd că există, rămîne subordonată principiului de inteligibilitate, așa cum l-am definit.

Se vede deci că discriminarea rămîne întotdeauna subordonată unor norme care nu ar putea fi concepute ele însele decît ca fiind dependente de realizarea inteligibilului, de constituirea acestei ordini dorite de spirit prin faptul de a se dori pe sine.

Reiau încă o dată examinarea întrebării: de ce există o ordine în natură? Răspunsul nu poate fi decît următorul:

Întrebarea însăși implică, în fond, ipoteza posibilității unei gîndiri ce ar fi ordine și rațiune și care ar fi juxtapusă unei lumi iraționale. Dar acest dualism se desființează prin simplul fapt de a-l gîndi; căci, trebuie s-o repetăm, gîndirea nu este ceva situat în fața a altceva, ordinea nu este ceva exterior față de altceva. Ordinea gîndirii nu s-ar putea defini pentru sine, dacă nu ar descoperi ordinea însăși a lucrurilor. Progresul în raționalitatea ce definește gîndirea nu s-ar putea realiza independent de acel progres în cunoașterea lucrurilor care este știința însăși în aspectul său vital, acest progres secund fiind el însuși realizat iluzoriu ca sistem. Și dacă se obiectează acum că însăși gîndirea este pen-

Scanned with CamScanner

tru sine un mister şi că ea ar putea fi iraţională, voi răspunde că iraţionalitatea nu se poate defini decît în funcţie de o raţiune concepută ideal şi că, drept urmare, ipoteza se anulează de la sine.

Ceea ce se numeşte raţionalitatea lumii nu este de fapt decît proiecţia fictivă a însăşi vitalităţii ştiinţei, vitalitate ce constă în a găsi şi, totodată, a constitui. În acest sens, lumea este reflectarea ştiinţei, departe deci ca ştiinţa să fie reflectarea lumii, fiind de altfel evident, o spun încă o dată, că ştiinţa implică nu ideea totalităţii unei creaţii perpetue printr-o înţelegere preexistentă, ci a unei gîndiri ce se descoperă pe sine descoperind lumea şi ce îşi află viaţa în chiar această descoperire. Ideea unei lumi gata făcute din punct de vedere raţional şi pe care ar trebui să o găsim nu este, de fapt, decît un aspect desprins în mod arbitrar de acea mişcare complexă prin care spiritul se cunoaşte pe sine, recunoscînd lumea. Şi mai semnificativă ar fi, de altfel, ideea unei lumi ce se desăvîrşeşte prin spirit şi în care acesta se conştientizează pe sine. Ideea aceasta luată în sine păstrează mai bine unitatea indisolubilă, în afara căreia orice încetează de a fi inteligibil.

Dar, dintre multe altele, o problemă va apărea aici: spiritul nu se va reduce oare la ceva ce devine în timp, ceva ce, prin urmare, este sau rămîne exterior sieşi, risipindu-se, ceva ce fuge de sine căutîndu-se pe sine? Se pare că spiritul trebuie să fie ceva ce se găseşte; şi o fiinţă ce se găseşte, prin simplul fapt de a se găsi pe sine, se eliberează de timp.

Soluţia, pe care nu o întrevăd deocamdată decît într-un mod neclar, îmi pare a nu putea fi aflată decît într-o relaţie analoagă în fond celei pe care am definit-o anterior în cazul exteriorităţii în general (de altfel, tim-

Scanned with CamScanner

pul nu este decît un mod de exterioritate, dar poate că el marchează un progres în raport cu spațiul în acel proces de autodesființare, prin care exterioritatea se realizează și se completează).

25 aprilie — Nu este vorba aici, de fapt, decît de o specificare a teoriei mele generale a inteligibilității. A înțelege spiritul ca loc al inteligibilului într-o identitate atemporală ar însemna a restabili între spirit și „altceva" acea exterioritate pe care spiritul ar trebui să o resoarbă în sine. Repet faptul că a concepe spiritul ca exterior față de orice — chiar față de un domeniu de exterioritate pură — înseamnă a-l interpreta drept un lucru ce poate să reintre într-un sistem de juxtapunere, înseamnă prin urmare a-l face să devină exterior față de el însuși. Și astfel își află un temei explicit cele spuse mai sus referitor la necesitatea de a integra exterioritatea ca moment ideal.

Aș dori să clarific această teorie generală. Am explica-o într-un mod adecvat, spunînd că inteligibilul se realizează în spațiu și timp? Poate, dar cu condiția de a specifica faptul că inteligibilul nu este exterior acestei realizări, că aceasta nu reprezintă doar săvîrșirea sa contingentă, ci un moment constitutiv de care nu se poate face abstracție fără ca inteligibilul să se distrugă pe sine. Acest lucru însă nu este nici acceptabil, nici adevărat decît cu condiția de a-i adăuga un aspect complementar, ce este capital: inteligibilitatea pură nu se poate constitui în afara spațiului și a timpului, decît cu condiția să fi traversat în prealabil un mediu spațial și temporal. (Exemplul care îmi vine în minte, dar a cărui validitate rămîne de verificat, este următorul: o geometrie concepută ca ansamblu atemporal și aspațial nu este posibilă decît prin mijlocirea devenirii temporale și

Scanned with CamScanner

totodată spațiale a unei conștiințe legate de un substrat fizic; va trebui să revin asupra acestui aspect). Gîndirea nu se poate defini ca transcendentă față de spațiu și timp, decît dacă legătura dintre ea și spațiu (sau timp) reprezintă un moment într-adevăr constitutiv, funcțional al vieții sale; iar inteligibilitatea ce aparține gîndirii pure (adică transcendente față de spațiu și timp) nu se poate defini în afara oricărui recurs la această experiență mijlocitoare, căci tocmai experiența este cea care o face posibilă.

27 aprilie — Tot ceea ce am spus anterior are drept rezultat faptul că inteligibilitatea nu este ceva ce s-ar putea defini din afară, îndepărtîndu-se astfel anumite probleme insolubile. Aș spune mai mult: în ultimă instanță, inteligibilitatea nu este ceva ce ar putea deveni un obiect pentru spirit. Doar printr-o iluzie ar putea crede gîndirea că poate concepe inteligibilul în afara și în fața ei însăși. În realitate, din momentul în care situează inteligibilitatea în fața sa, gîndirea o face să-și piardă propria identitate, căci inteligibilitatea nu se poate defini decît în gîndire, ca fiindu-i acesteia viață și suflet; ea reprezintă momentul prin care gîndirea se constituie ca gîndire, nefiind ceva ce ar putea fi în drept sau în fapt despărțit de gîndire.

Dar, se va spune, nu faceți astfel tocmai ceea ce păreați a interzice? Nu ajungeți să definiți ceea ce concepeați ca de nedefinit? Nu preschimbați inteligibilitatea în obiect?

Aceste obiecții mă obligă să mă întorc puțin în urmă. Am plecat de la următoarea afirmație: inteligibilitatea nu poate fi considerată ca o proprietate intrinsecă a unei idei sau a unui grup de idei, neputînd fi concepută nici ca relație între o idee (sau un grup de idei) și

Scanned with CamScanner

gîndirea însăși concepută ca exterioară acestei idei sau acestui grup de idei. Am spus că inteligibilitatea nu se poate concepe decît în funcție de o mișcare imanentă prin care gîndirea se percepe pe sine într-un ansamblu de idei ce nu-i este obiect decît în măsura în care ea poate să-și devină sieși propriul obiect. Un ansamblu de idei nu este inteligibil, decît în măsura în care spiritul se recunoaște în el. Dar aici reapare problema pe care am ridicat-o adineaori. În măsura în care gîndesc inteligibilitatea în acest fel, în măsura în care o reflectez, nu o concep oare, chiar prin faptul că o neg ca obiect, proprietate sau relație obiectivă, ca fiind exterioară actului prin care o reflectez? Nu reconstitui oare, prin chiar actul prin care pretind a-l desființa, acel raport de exterioritate între gîndire și inteligibil? În ultimă instanță, ne aflăm în prezența dilemei următoare: fie că orice reflecție asupra inteligibilității este imposibilă, fie că, în cazul în care o anumită reflecție asupra inteligibilității este legitimă, există cel puțin un sens în care gîndirea poate disocia oarecum între inteligibil și sine, concepîndu-l ca opus sieși. Cred că trebuie să răspundem doar atît: fără îndoială că inteligibilitatea poate fi pentru gîndire un obiect de reflecție, însă doar *în sensul în care gîndirea poate fi pentru sine un astfel de obiect*, și doar dacă nu se face în această privință o diferență oarecare între gîndirea în sine și inteligibil. Trebuie să remarcăm că a nega această posibilitate ar însemna fie a nega faptul că gîndirea ar putea fi obiect pentru sine, fie a da naștere din nou, în sens invers, dualismului dintre gîndire și inteligibilitate, hiatus-ului pe care doream să-l suprimăm.

Aș dori să desprind mai bine concluziile ce se cuvin a fi trase din toată această interpretare.

Scanned with CamScanner

În primul rînd, am putea crede că a căuta să definim inteligibilitatea în funcție de anumite condiții formale (pe care analiza ar trebui să le descopere) reprezintă un demers lipsit de sens; într-adevăr, aceste condiții nu ar putea motiva inteligibilitatea în sine; ele nu ar putea-o face, se pare, decît în virtutea unei iluzii care ar putea fi oricînd demascată, și în acest sens mă văd obligat să-i refuz ideii de evidență (adică de inteligibilitate *per se*) orice conținut *filosofic*. După cum nu putem înțelege inteligibilitatea în sine, nu putem să ne așteptăm a înțelege nici principiul inteligibilității. Dacă este deci posibil să gîndim formele specifice unei ordini (condițiile de inteligibilitate), nu este mai puțin adevărat că aceste forme trebuie să fie privite, din punct de vedere speculativ, ca fiind posterioare inteligibilității pe care ar fi trebuit, se pare, să o motiveze. Și aceasta nu doar pentru că formele acestea nu pot fi definite decît *după* și *conform* unei experiențe în care ele s-ar fi implicat și realizat, ci în acel sens mult mai profund, mai *intrinsec*, în virtutea căruia momentul propriu-zis formal al inteligibilității este posterior și subordonat unui moment real, dinamic și constitutiv față de care el nu reprezintă decît o schematizare, o traducere într-un limbaj dualist.

Deci nu inteligibilitatea este o funcție a formelor, ci formele sînt funcție a inteligibilității și, o repet, este necesar să fie astfel; căci a motiva inteligibilitatea înseamnă fie a nu gîndi nimic, fie a preforma inteligibilul însuși în principiul formal ce este destinat să-l reprezinte.

Și totuși problema posibilității acestei recunoașteri de sine pare a ni se impune în termeni din ce în ce mai acuți. Cum am putea să nu admitem că spiritul se călăuzește în această căutare de sine, în care am văzut însăși condiția inteligibilității, tocmai cu ajutorul unei anu-

Scanned with CamScanner

mite norme preexistente? Și cum să motivăm această normă? (prin aceasta revenim la problema anterioară). Dacă, de exemplu, afirm că spiritul se recunoaște pe sine în identitatea cu A și că tocmai din acest motiv această identitate devine o normă, problema care se pune nu este cea de a ști de ce spiritul se recunoaște în ea?

Dacă aș fi întrebat de ce principiul de identitate este inteligibil (de ce spiritul se recunoaște în el), aș putea răspunde situîndu-mă pe mai multe planuri ierarhizate; pe unul din aceste planuri aș spune: pentru că identitatea este condiția însăși a exercitării gîndirii (exercitare ce nu mai este o condiție formală, ci reală, la care trebuie să mă refer). Dar pe un plan superior aș spune că inteligibilitatea nu este ceva ce implică un motiv (căci, precum am spus mai sus, prin actul de a motiva nu facem decît să deplasăm problema, păstrîndu-i însă sensul, și anume, acela de a ști de ce trebuie ca gîndirea să se poată exercita, ceea ce nu poate fi aflat deoarece problema, ca problemă, este absurdă).

Răspunsul rămîne același și anume faptul că gîndirea, distanțîndu-se de identitate, despărțindu-se de ea, se desființează pe sine, gîndirea neputîndu-se defini în mod concret ca gîndire decît în și prin identitate. În *aceasta* constă inteligibilitatea, și nu în ceea ce o motivează (căci, încă o dată, inteligibilitatea nu este ceva care să poată fi motivat). Din acest punct de vedere, inteligibilul se va defini ca fiind ceva de care nu se poate face în realitate abstracție, ceva ce ar reapărea pînă și în negarea de sine (acest lucru este cu deosebire evident în ceea ce privește identitatea).

Se pare că în acest sens orice inteligibil trebuie să fie solidar cu o dialectică ce l-ar întemeia ca atare, fără ca de altfel această dialectică să fie neapărat gîndită ca exterioară experienței; și în general experiența este cea

Scanned with CamScanner

care joacă aici rolul de dialectică (exceptînd formele cele mai abstracte ale gîndirii — și totuși nu există o experiență a gîndirii pure? Sînt convins că da).

Inteligibilitatea s-ar afla în fond față de legătura pur exterioară dintre gîndire, pe de-o parte, și idei, pe de alta, în aceeași situație în care se află mijlocirea internă a judecății față de unitatea, înțeleasă în aspectul său extrinsec, dintre subiect și predicat. Aceasta înseamnă că, la fel cum subiectul nu trebuie să fie izolat în judecata asupra predicatului ce îi este atribuit (și care la rîndul lui nu trebuie privit în izolare), nici gîndirea nu poate fi privită ca fiind într-adevăr distinctă de ceea ce ea califică drept inteligibil.

Se pare că se ridică aici din nou problema non-inteligibilului; în ce sens poate gîndirea să înlăture această problemă, să o exludă din preocupările sale? Și prin această excludere nu se transformă ea însăși în limită (în lucru)? Ceea ce redeschide cîteva din cele mai vechi și mai grave probleme ale filosofiei. Problema se pune astfel: în ce condiții poate fi o gîndire exclusivă, fără să-și devină exterioară sieși? (deoarece în ordinea gîndirii, *în afara sinelui* coincide cu *în sinele*, cf. mai sus). Așa cum era de prevăzut, într-un sens excluderea este imposibilă; tocmai din acest motiv gîndirea, din clipa în care se concepe pe sine, o face ca fiind de drept atoateînțelegătoare.

28 aprilie — Aș dori să mă întreb astăzi în ce măsură această teorie generală permite rezolvarea sau anularea anumitor probleme particulare.

Există o problemă cel puțin, care mi se pare lipsită de importanță; este vorba de ceea ce se poate numi problema generală a raporturilor dintre gîndire și întindere, deoarece am văzut că exterioritatea nu este expansiune,

Scanned with CamScanner

manifestare a unei energii interne, ci condiția în lipsa căreia gîndirea nu se poate defini pe sine. Dacă lucrurile stau astfel, nu mai poate fi vorba de o localizare a gîndirii; ne aflăm însă în prezența faptului conform căruia o gîndire nu se poate defini pentru sine ca gîndire fără să-și apară sieși, în prealabil, ca fiind cufundată în exterioritate. Departe ca între cele două momente să existe o incompatibilitate, avem deci o legătură internă și necesară.

Să remarcăm de altfel că raportul acesta se definește în modul cel mai general, deci cel mai nedeterminat. Ajungem mai degrabă la anularea unei false probleme, decît la o soluție precisă; sîntem determinați să negăm legitimitatea de a concepe mai întîi o gîndire pură ce s-ar defini prin caracteristici pur interne, pentru a o alătura apoi într-un mod cu totul exterior unui univers al exteriorității și a demonstra imposibilitatea ca ea să comunice cu acest univers. Același lucru l-a spus și Hegel: *„Das rein innerliche ist das rein äusserliche"* (cf. toată *Logica Esenței).* Gîndirea nu ar putea avea un conținut propriu-zis intern decît dacă și-l dă sieși, adică dacă ea mijlocește ceea ce îi este dat ca fiind extern — tocmai prin această mijlocire a datului ea se mijlocește pe sine; căci ea începe prin a fi, de asemenea, nemijlocită; nemijlocirea gîndirii este corelativă cu aceea a obiectului său. Nu există nimic care să fie *deja* mijlocit, care să fie *dat ca* mijlocit: ar fi cea mai gravă dintre contradicții; și această simplă reflecție este suficientă pentru a anula ideea unei gîndiri care ar fi deja ceva. Este tocmai ceea ce, de altfel, au văzut foarte bine neo-hegelienii englezi.

În calitatea mea de eu gînditor, doar în virtutea unei iluzii mă opun deci realității spațiale în care mă cufund și acelui eu întins care sînt. În realitate există aici o corelație intimă, de netradus în limbaj cauzal,

Scanned with CamScanner

între realitatea mea inteligibilă și realitatea mea spațială.

2 mai — Mi se pare totuși că ne îndreptăm spre o dilemă fără ieșire: fie că însăși noțiunea de gîndire se anulează pentru a face loc celei a unui conținut care s-ar structura el însuși în virtutea unei anume spontaneități interne, fie că ea subzistă, însă doar sub forma unei dispoziții creatoare, a unui anumit agent specific ce ar determina structurarea conținutului. La drept vorbind, aceste două soluții nu sînt în fond distincte; ele nu se diferențiază decît prin aceasta: într-unul din cazuri spiritul păstrează dualitatea dintre ceea ce structurează și ceea ce este structurat, în celălalt caz nu. Nu este mai puțin adevărat că într-un caz se pare că ajungem la un fel de mistică naturalistă, iar în celălalt la un formalism ocult. Aceste două soluții par atît una cît și cealaltă extrem de vagi și chiar suspecte. Este oare posibil să le ocolim?

Reiau încă o dată ceea ce putem privi ca fiind deja stabilit anterior: inteligibilitatea constitutivă a unei gîndiri, oricare ar fi ea, și în afara căreia această gîndire nu există, nu se poate defini în absența oricărei relații cu această exterioritate (cu această lume de raporturi externe), pe care funcția constitutivă a gîndirii trebuie să o depășească. Trebuie deci să mă feresc de a cădea într-un dualism abstract; dar este evident faptul că un fel de monism genetic, departe de a anula dificultățile pe care le întîmpin, ar rămîne dincoace de problemele ce ni se impun. Conexiunea fecundă ce-i asigură gîndirii inteligibilitatea nu ar putea fi transformată în vreun sens în geneză logică. Există o anumită fizică a raporturilor dialectice, care nu este decît

Scanned with CamScanner

transpunerea cu totul nelegitimă fie a adevăratei fizici, fie a speculației pure.

În mod concret, aceasta înseamnă că trebuie fără îndoială să concepem imposibilitatea, nu doar în ipostaza sa empirică, ci absolută, a unei deducții genetice care ar pretinde să reconstituie o gîndire individuală oarecare plecînd de la datele externe (mediu, eredititate etc.) ce sînt legate de această gîndire, dar și faptul că am cădea în absurd stabilind un dualism absolut, radical, între această gîndire considerată în esența sa și datele externe. Gîndirea aceasta nu este un lucru care ar putea fi juxtapus altor lucruri. Ea nu se poate defini pentru sine sau pentru o gîndire ce încearcă să o înțeleagă în absența acestor date externe. Nu există, la drept vorbind, un dualism între actul sintetic ce realizează (mijlocindu-le) aceste date externe și acestea din urmă. Am exprima poate cel mai bine acest lucru spunînd că datele externe prezintă un caracter de idealitate; cu alte cuvinte, ele se definesc doar pornind de la gîndirea însăși (a totalității) drept condiții în același timp necesare și insuficiente, condiționate la rîndul lor tocmai de ceea ce este condiționat de ele: ele nu pot fi definite drept condiții decît pentru o reflecție ce pornește de la ceea ce ele condiționează. Aceasta înseamnă că raportul dintre condiție și condiționat tinde să treacă aici în contrariul său și să se nege pe sine pentru a se concepe doar ca reflecție subiectivă și nu ca expresie logică constitutivă.

O gîndire individuală pare a ni se dezvălui ca fiind ceea ce este anterior condițiilor sale, sau, mai exact, ceea ce este dincolo de înlănțuirea condițională. Aceasta înseamnă a gîndi o unitate non-cauzală între gîndirea individuală și lumea exterioară în care se cufundă.

Scanned with CamScanner

Dar prin aceasta nu ajung oare la ideea neo-hegeliană, monistă, a unui absolut ce s-ar manifesta în același timp în gîndirea individuală și în ceea ce pentru această gîndire are rolul de lume exterioară, realitatea uneia și a alteia constînd în chiar unitatea lor, falsele idei relative la eu și la lumea exterioară suprimîndu-se în identitatea eficace și concretă a absolutului? Aici ajung la ceea ce pentru mine reprezintă un punct critic. Teoria inteligibilității pentru care pledez mă obligă să concep această identitate?

Nu mă întreb încă dacă această identitate, dacă această unitate poate fi gîndită. Problema care se pune mai întîi este de a ști dacă ea este necesară noțiunii mele de inteligibil sau chiar dacă este compatibilă cu ea.

Este evident de la început că această unitate nu poate fi considerată inteligibilă în sensul pe care l-am precizat. Ea este într-adevăr transcendentă în raport cu conexiunea ce definește inteligibilitatea; ea nu este deci inteligibilă, ci, dacă vrem, supra-inteligibilă. Dar este ea oare altceva decît o ficțiune pură, produsul unui act prin care spiritul ar realiza această conexiune dinamică în care am văzut însăși viața gîndirii, sufletul său? Ea are în fond drept scop faptul de a uni din exterior, o dată pentru totdeauna, două elemente abstracte și juxtapuse; or, aceste elemente — o știm deja — nu sînt decît niște entități fictive. Se va obiecta că este tocmai ceea ce susține și monismul; elementele sînt simple abstracții față de totalitatea concretă și vie a realității înseși. Un asemenea lucru nu se poate susține însă decît dacă totalitatea aceasta este ea însăși gîndită ca fiind inteligibilă, coextensivă inteligibilului; și tocmai la acest aspect mă refer. Punct în care se poate intercala dialectica raporturilor dintre inteligibil și real.

Scanned with CamScanner

4 mai — Mi se pare, deci, că tocmai aici se află legătura dintre teoria inteligibilului și teoria credinței. Există aici totuși un aspect, care nu îmi este încă clar. Am văzut pe de o parte că gîndirea pură nu se poate defini în mod concret decît prin conexiunea sa cu o lume a exteriorității, pe de altă parte că această conexiune nu trebuie să fie realizată într-o unitate metafizică sau substanțială. Mă voi strădui să ilustrez aceste lucruri în mod concret, pentru a desprinde mai bine problema.

Ca inteligibil, ca și centru intelectual nu mă pot defini pe mine decît în funcție de acea lume exterioară, desfășurată în spațiu și în timp, față de care aș fi tentat mai întîi să mă opun. Această contingență aparentă a lumii (a datelor spațiale și temporale ale experienței mele) în raport cu un pseudo-adevăr substanțial, atemporal, despre mine însumi, se arată a fi o pură iluzie. Nu mă înțeleg pe mine însumi, decît în momentul în care am descoperit că nu sînt eu decît prin interiorizarea (asimilarea) acestor date așa-zis contingente; în momentul în care am descoperit că doar printr-o pură ficțiune pot să mă gîndesc pe mine ca fiind identic în sînul unui conținut empiric radical diferit. Este aici un prim punct evident. Rămîne însă de gîndit tocmai această conexiune intimă. Un prim mod de a o gîndi nu ar putea rezista reflecției; el constă în a vedea în mine rezultatul acelor date exterioare concepute drept cauze. Aceasta pentru că, într-adevăr, gîndindu-se pe sine ca produs, gîndirea mea încetează de a se privi ca fiind un inteligibil, ea se juxtapune în mod ideal celorlalte lucruri ale lumii, făcînd abstracție tocmai de ceea ce o obliga să-și asimileze lumea exterioară în propria-i definiție, negîndu-se pe sine.

(Trebuie să recunoaștem de altfel că ajungem astfel la o problemă, căci gîndirea, în măsura în care este le-

Scanned with CamScanner

gată de lumea exterioară, trebuie să se perceapă pe sine într-un corp ce nu îi poate apărea decît ca fiind în întregime produs, determinat din afară, ceea ce ar părea să justifice mecanismul pur — și pe de altă parte ca fiind structurat în măsura în care el exprimă gîndirea însăși.)

Dualismul fiind pe de altă parte inacceptabil datorită motivelor pe care le-am expus deja, gîndirea ajunge să conceapă o unitate non-cauzală între lume și ea însăși, și aici se află sensul și justificarea cea mai profundă a monismului conceput ca doctrină a identității. Îmi apar mie ca fiind legat de lume prin faptul că derivăm dintr-un act identic, prin care absolutul se creează pe sine; am dezvoltat în alt loc motivele pentru care nu pot accepta această teorie, ce nu reușește să facă absolutul inteligibil.

Dar atunci? Ar fi o soluție să spunem că această conexiune ideală între gîndire și lumea exterioară își este suficientă sieși și să prezentăm drept iluzorie nevoia pe care o resimte spiritul de a întemeia această conexiune? Nu sînt sigur că există aici o soluție reală; ar însemna să negăm unitatea metafizică dintre gîndire și lume, să afirmăm prin urmare că este o problemă care nu s-ar putea pune în termeni metafizici. Acest aspect trebuie însă clarificat. Care poate fi sensul unei asemenea negări? Mi se pare că ea este susceptibilă de a dobîndi o semnificație profundă, după cum urmează: fiind dată conexiunea ideală între ceea ce voi numi pentru a simplifica centru și conținut, conexiune în virtutea căreia centrul nu există în sine decît prin conținut (cf. cele spuse anterior), nu este posibil, ci este chiar lipsit de sens să încercăm a asigura acestei conexiuni un temei ontologic, ea neființd cu nimic întărită prin faptul că i-am subîntinde un fel de fundament

Scanned with CamScanner

substanțial sau extra-logic. Dar problema este astfel, într-adevăr, anulată?

Se întîmplă în realitate faptul (ce constituie centrul gîndirii mele actuale și pe care încă nimeni nu l-a spus) că ne aflăm într-o ordine în care nu mai există adevăr (în sensul de *Eindeutige Bestimmung)* posibil. Conexiunea, în felul în care am definit-o, percepută în puritatea sa, este ceva ce nu mai poate fi în nici un fel determinată ca fiind adevărul, prin faptul că ea nu poate fi concepută cauzal. Însăși ideea unei cauzalități pur logice s-ar risipi la un examen riguros, căci ea s-ar desființa în folosul monismului. Și astfel soluția negativă de adineaori se arată a fi ea însăși iluzorie și chiar contradictorie; căci ar prezenta încă acel caracter de soluție voită, de răspuns și de adevăr forțat, pe cînd meritul său constă tocmai în a pune în lumină imposibilitatea unui astfel de adevăr. Pe măsură ce mă ridic la gîndirea speculativă, în măsura în care, prin urmare, iau cunoștință de faptul că nu sînt nimic în absența ansamblului relațiilor exterioare ce definesc conținutul experienței mele, descopăr că nici un adevăr nu s-ar putea desprinde din conexiunea intimă între acest ansamblu și eu însumi. Ar fi la fel de arbitrar din partea mea să mă gîndesc pe mine atît în ipostaza de a mă crea prin intermediul experienței proprii, cît și în aceea de a fi creat, produs de acest conținut. În ambele cazuri cad într-un realism imposibil de susținut.

Nu este nevoie de prea multe explicații pentru a vedea de ce această atitudine nu poate fi considerată sceptică. Fie că scepticismul nu este decît o confuzie, fie că el se definește în raport cu un adevăr conceput cel puțin în mod ideal; or, aici văd cu claritate că nu există, în legătură cu mine însumi, un adevăr posibil.

Scanned with CamScanner

5 mai — Reiau punctul final al argumentării precedente: fără îndoială că nu mă pot defini ca fiind centru, decît ulterior experienței mele și în funcție de ea; dar pe de altă parte, nu există explicație posibilă referitoare la mine însumi ca fiind centru; sînt transcendent oricărei explicații posibile referitoare la propria-mi realitate. Ați fi tentați să spuneți: „Fără îndoială că nu vă puteți explica singur; dar pentru un altul acest lucru este perfect posibil. Fiecare dintre noi poate să se gîndească pe sine, trebuie să se poată gîndi pe sine ca obiect posibil pentru un istoric ideal". Dacă este așa, acest istoric poate să fie la fel de bine eu însumi; gîndirea istorică este, într-adevăr, în afara sferei în care subzistă relațiile între același și celălalt; este vorba de gîndirea obiectivă în general. Este evident totuși că eu nu pot fi propriu-mi istoric; istorisirea aceasta despre mine însumi ar fi într-adevăr un veritabil act de creație, prin care obiectul istoric (care aș dori să fiu eu însumi) s-ar distruge (transformîndu-se pe sine). Există aici ceva instructiv și deosebit, care ar trebui să ne dea de gîndit. Eul ne apare ca fiind ceea ce în esență nu se poate prezenta ca obiect, fără să transceandă însăși această obiecticitate. Putem însă vorbi de o oarecare deficiență a eului raportat la o gîndire în general? În sensul că gîndirea în general, în contact cu o gîndire individuală, i-ar regăsi acesteia legea constitutivă — lege de nedeterminat pentru această gîndire în măsura în care nu intră în contact decît cu ea însăși? Ceea ce ne face să admitem o anumită exterioritate a gîndirii în general în raport cu această gîndire individuală; mai mult: o anumită excentricitate a gîndirii în raport cu ea însăși, fiind știut că gîndirea în general nu se definește decît prin conexiunea sa cu o experiență, deci ca gîndire individuală. Dar acest lucru nu are sens: dacă

Scanned with CamScanner

gîndirea în general ne-a apărut anterior drept excentrică în raport cu gîndirea individuală, este pentru că ea era gîndită ca fiind legată de o altă gîndire individuală (care nici ea, de altfel, nu poate fi gîndită ca fiind obiectivă pentru sine). În măsura în care gîndirea în general este obligatoriu legată de o gîndire individuală și în care orice gîndire individuală implică deficiența pe care am amintit-o, este evident că gîndirea în general nu posedă nici o caracteristică, nici un privilegiu intrinsec care să o salveze de contradicție. Nu voi fi niciodată obiect istoric decît pentru o gîndire care ea însăși nu poate fi obiect pentru sine.

6 mai — Argumentarea precedentă nu este poate absolut valabilă ca atare; nu am pus suficient accentul pe faptul că în calitate de centru, de inteligibil, eu rămîn transcendent față de condițiile de care încerc să fac să depindă propria-mi realitate.

Dar nu este aici nimic într-adevăr esențial pentru ceea ce ne interesează. Ceea ce contează este lucrul următor: în măsura în care mă ridic la nivelul inteligibilului, în măsura în care mă constitui drept centru (și știm că acest demers, departe de a fi izolat și oarecum abstract, implică actul prin care îmi interiorizez progresiv propria experiență), transcend progresiv sfera genezelor și a explicațiilor. La fel cum opera de artă nu poate în nici un fel să se explice, cu alte cuvinte ea neputînd releva determinări cauzale în esența sa, la fel gîndirea individuală, în măsura în care se realizează din ce în ce mai mult ca spirit, se eliberează de ordinea cauzală. Se va spune că Ideea, adică principiul teleologic către care tinde această mișcare, nu poate fi gîndită decît ca limită? Este evident însă că mișcarea însăși implică prezența Ideii, departe ca aceasta să fie inter-

Scanned with CamScanner

pretată ca asimptota fictivă a unei curbe ce nu ar solicita-o.

Se pare deci că este lipsit de sens să încercăm a explica mișcarea prin care spiritul devine spirit; nu mai mult decît o dialectică, această mișcare nu poate fi privită ca fiind **cauzată.** Și în acest sens profund, fundamental, a gîndi spiritul înseamnă a gîndi libertatea, a se dori ca spirit; înseamnă a se dori și, prin urmare, a se concepe ca libertate. Această mișcare lăuntrică prin care spiritul se creează nu este însă posibilă, să o mai spunem o dată, decît prin legătura cu o lume exterioară în care totul este explicabil, totul este cauzat; și tocmai în acest sens libertatea implică neapărat necesitatea. Aceasta înseamnă că ideea de libertate devine fictivă de îndată ce ea este realizată într-o lume exterioară lumii exterioare, dacă se poate spune astfel.

Rămîn însă de precizat mai multe aspecte: pentru început, este evident că libertatea astfel definită nu este o proprietate, un caracter; pe urmă, și acest lucru este și mai important, nu este justificat să privim progresul în libertate (sau în inteligibil) ca pe un progres în ființă. Nu există libertate în ființă, după cum nu există nici gîndire în lucruri. Sînt liber în măsura în care mă neg ca lucru; nu sînt o ființă liberă, un lucru liber decît pentru o reflecție exterioară care ar juxtapune pur și simplu ceea ce sînt ca exterioritate actului prin care devin spirit.

Mă întreb, totuși, în ce limite putem afirma acest lucru. Libertatea nu se va identifica oare cu acea cunoaștere prin care gîndirea individuală golește într-un fel natura, pentru a se cufunda în realitatea multiplă a obiectului său?

Se află aici una din direcțiile gîndirii mele: dacă pentru mine, departe ca libertatea să fie exclusă de

Scanned with CamScanner

realitatea (adică de legitatea) lumii exterioare, ea o solicită oarecum, spiritul realizîndu-se pe măsură ce lumea devine mai reală pentru el, altfel spus acțiunea sa asupra lumii are o cuprindere mai largă, nu tindem oare către ideea conform căreia realitatea suverană a spiritului s-ar consuma în chiar risipirea sa, adică în desăvîrșirea operei de știință, orice subiectivitate dispărînd în cunoașterea completă?

Însă tocmai împotriva acestei concluzii posibile se îndreaptă critica mea; investigația mea trebuie să ducă la demonstrarea faptului că teoria inteligibilității, pe care am expus-o anterior, departe de a implica realismul cunoașterii, îl exclude.

Reiau punctele clarificate: mișcarea spiritului (mișcare constitutivă) se orientează spre ceea ce aș numi eliminarea cauzalității pure, cu alte cuvinte asimilarea, interiorizarea a ceea ce în el rămîne natură, fundament al raporturilor exterioare (nu este vorba de negarea mistică și abstractă a acestor raporturi, ci de folosirea lor teleologică). Ne alăturăm aici concepției platoniciene asupra problemei; în consecință, problema constă în a ști care este relația dintre suflet și Idei (sufletul fiind definit convențional drept subiect al acestei deveniri, al acestei creații de sine care este spiritul; sufletul ar fi într-un fel materia spiritului, ceea ce spiritul află în sine). Sufletul apare aici ca fundament al voinței, spiritul ca unitate transcendentă și desăvîrșită a voinței sau ca scop ideal ce se vrea pe sine și, prin urmare, se afirmă ca real: sufletul nu ar fi deci decît un moment abstract al acelui complex dinamic și autonom care este spiritul, acest moment abstract fiind de altfel singurul ce poate fi gîndit ca fiind corelativ trupului sau mașinăriei fizice.

Acest lucru ne determină să recunoaștem că nu

Scanned with CamScanner

există motiv de a nega posibilitatea existenței unei naturi a sufletului, pe cînd ideea unei naturi a spiritului este în sine contradictorie.

Se va obiecta că distincția dintre suflet și spirit este cu totul arbitrară, că ceea ce numim spirit nu este decît eflorescența naturală a sufletului. Voi răspunde însă că teoria aceasta nu va putea fi respinsă printr-o descriere genetică; deoarece problema este de a ști dacă poate fi gîndită aici o geneză obiectivă; or, am spus că inteligibilul se definește în raport cu eliminarea radicală a cauzalității pure; nu există derivare obiectivă a inteligibilului (ca atare). Exemplul operei de artă poate clarifica aici ceea ce teoria în sine are mai abstract. Dacă ne situăm în punctul de vedere genetic, noțiunea de spirit își pierde orice semnificație, orice valoare; dar ceea ce este important este de a ști cu ce drept, în numele cărui realism metafizic se va putea afirma valoarea exclusivă a acestui punct de vedere. Din momentul în care s-a înțeles ceea ce este spiritul, problema originii spiritului devine la fel de imposibilă (nu doar insolubilă) precum aceea a cvadraturii cercului.

Putem face însă ca sufletul să beneficieze de această soluție, care nu vizează decît spiritul? Mi se pare evident că nu. Trebuie să avem însă în vedere gravitatea problemei ce se va pune în cazul în care putem vorbi, într-adevăr, de o natură a sufletului. Este exact problema platoniciană pe care Platon nu o poate rezolva decît prin ideea căderii. O soluție obiectivă (sau genetică) fiind imposibilă, vom putea recurge la o soluție dialectică? Am văzut însă între ce limite înguste poate fi privită această soluție dialectică drept valabilă. Spiritul, în calitatea sa de spirit speculativ sau reflectînd asupra lui însuși, se prezintă sieși drept ceea ce nu există decît în raportul său cu exterioritatea, drept ceea

Scanned with CamScanner

ce nu poate fi despărțit de aceasta decît prin abstracție; din acest punct de vedere sufletul îi apare spiritului nu doar drept condiția sa de realizare, ci și de realitate. Adevărata realizare a spiritului implică, deci, anularea dualismului dintre spirit și suflet. Această anulare este însă doar ideală? Vom asista aici la reapariția opoziției dintre o unificare ideală și o diferență reală? Mi se pare că nu; spiritul se definește, într-adevăr, prin negarea diferenței dintre ideal și real (doar dacă această diferență este concepută ca obiect al voinței); spiritul este spirit, în măsura în care păstrează această negare. Aceasta înseamnă că spiritul nu există decît cu condiția de a se realiza. Dualismul dintre suflet și spirit nu subzistă deci pentru spirit decît în măsura în care spiritul ia cunoștință de ceea ce există în el ca nedesăvîrșit, nerealizat, potențial, dacă se poate spune astfel. Nu există un adevăr al acestui dualism, în sensul că spiritul, pe măsură ce se afirmă, neagă acest adevăr. „În ce constă însă, se va spune, valoarea acestei afirmații? Spiritul nu trebuie oare să își apară sieși ca fiind ceva ce devine, ce se desprinde cu greu din animalitate? Această desființare nu reprezintă pentru el ceva de ordinul viitorului, a ceea ce va fi dar nu este încă?" Este evident că interpretarea aceasta presupune negarea tuturor celor expuse anterior.

7 mai — Noțiunea de progres este după părerea mea una dintre noțiunile cele mai puțin utilizabile din punct de vedere speculativ; ea implică un realism al timpului, ce exclude noțiunea concretă a spiritului. Orice progres spiritual își are principiul, chiar și realitatea, într-o unitate ce îl depășește. Bergsonismul, pentru că uită acest lucru, escamotează în fond spiritualitatea. Trebuie să recunoaștem totuși că spiritul nu se poate rea-

Scanned with CamScanner

liza decît ca voință de sine; spiritul este prin esența sa ceea ce nu se poate da sieși, fiindu-și propria finalitate (este ceea ce am numit un complex dinamic autonom). El nu există decît cu condiția de a se dori pe sine, excluzînd deci suficiența de sine și nemișcarea. Aceasta ne va obliga poate să punem o problemă dificilă. Spiritul, căutîndu-se pe sine, încercînd să se realizeze, nu se îndreaptă el oare înspre distrugerea acelei voințe ce îi este consubstanțială? Voi examina acest lucru în ceea ce urmează.

Realitatea spirituală nu există, deci, decît cu condiția de a se nega ca existență. Sufletul apare astfel spiritului drept restul inert și lipsit de valoare al activității sale. Astfel, ceea ce se poate numi activism pare să ajungă la pesimismul pur. Ce este însă, în ultimă instanță, această voință ce nu lasă nimic în urma ei și care tinde spre propria-i desființare? Valoarea nu este o pură iluzie, dacă nu este ceva ce se așază și se păstrează? Sau există oare în afara conștiinței, pe care spiritul o acceptă prin natura sa (și nu o face decît dorindu-se pe sine, adică negînd natura din el), un cîmp „în care rugăciunile rodesc"?

Mi se pare că se află aici una din căile ce duc la religie. Căci există o a doua condiție pentru ca spiritul să poată fi: ea constă tocmai în faptul că el poate să-și afirme *valoarea;* asistăm astfel la reapariția noțiunii de individualitate.

Reiau principalele aspecte, pe care le putem considera elucidate.

Sufletul ne-a apărut a fi precum materia sau, pentru a alege un termen mai precis, precum medium-ul spiritului. Dar spiritul nu este (adică nu este pentru sine) decît atît timp cît acționează, cu alte cuvinte în măsura în care acționează asupra sufletului. (Apare aici totuși o

Scanned with CamScanner

dificultate, asupra căreia va trebui să revenim; nu poate spiritul să acționeze în mod nemijlocit asupra lumii exterioare?) Într-un sens, această acțiune este imanentă, prin faptul că prin intermediul ei spiritul se realizează pe sine; dar pe de altă parte, exterioritatea sufletului în raport cu principiul actant (folosesc cu părere de rău această terminologie inadecvată) este o condiție la fel de necesară pentru ca această acțiune să fie reală. Sufletul trebuie, deci, să-i apară spiritului ca fiindu-i dat cu certitudine (în sensul în care este dată natura), fiind însă de asemenea, în plan profund, singura condiție, materială oarecum, în care el poate dobîndi o realitate pentru sine. Sau mai degrabă — evitînd de data aceasta de a prezenta sufletul și spiritul drept lucruri juxtapuse — spiritul se definește prin însuși actul ce concepe sufletul atît ca dat, cît și ca o condiție materială a acestei acțiuni. Trebuie să recunoaștem însă că, oricum am vedea lucrurile, nu putem evita ideea unui act prin care spiritul se concepe pe sine. Pe de altă parte, reiese că sufletul, așa cum l-am definit, este el însuși funcție a acestui act.

Problema raporturilor dintre suflet și trup nu se pune în realitate decît în situația în care gîndirea ia cunoștință de sine; trebuie însă să remarcăm că pentru gîndirea pe deplin conștientă de sine, această problemă, cu toată acuitatea sa, sfîrșește prin a pierde orice semnificație: aceasta cel puțin prin faptul că spiritul, zidindu-se pe sine, după cum am spus, prin depășirea exteriorității, o absoarbe în sine, departe de a putea întreține cu ea raporturi determinabile din punct de vedere obiectiv. Acest lucru demonstrează că filosofia spiritului trebuie să distingă cu grijă între falsa problemă pe care am înlăturat-o (problemă ce cade de îndată ce s-a înțeles că spiritul nu ar putea fi în raport cu altceva) și o cu totul altă problemă referitoare la raporturile între trup și sufletul de-

Scanned with CamScanner

finit ca materie a acțiunii spirituale. Trebuie să recunoaștem, totuși, că aceasta nu pare să ne apropie de soluție: fie că sufletul implică conștiința — și pentru suflet problema devine insolubilă; fie că sufletul nu o implică — și problema „insolubilă" se situează într-o zonă intermediară între cele două, pe care le-am distins. Se pare, deci, că elucidarea se arată a fi încă insuficientă.

Ceea ce contribuie la neclaritatea problemei este, după mine, faptul că noțiunea de trup nu este *deloc univocă*. În realitate, trebuie să ținem seama de faptul că noțiunea de trup variază într-un mod corelativ în raport cu noțiunea de suflet. Determinarea trupului ca un complex mecanic reprezintă una din modalitățile de realizare ale spiritului. Aceasta, bineînțeles, nu înseamnă că spiritul creează trupul (nici chiar la modul ideal); căci spiritul nu este părtaș la cunoaștere decît prin faptul că el gîndește cunoscutul ca fiind dat anterior actului de cunoaștere. Nu este însă mai puțin adevărat că modul de reprezentare a raporturilor dintre suflet și trup, depinzînd de modul în care trupul însuși este gîndit, este subordonat indirect chiar mișcării prin care spiritul se realizează în cadrul cunoașterii. Altfel spus (pentru a nu lua în discuție decît trupul), noțiunea pe care spiritul poate să și-o facă despre raporturile dintre suflet și trup trebuie să fie în funcție de mișcarea prin care se structurează noțiunea de trup. Or, această structurare a trupului se arată a fi solidară, în mare măsură, cu însăși structurarea lumii exterioare. Putem spune oare acum că există o structurare a sufletului în sensul în care există o structurare a trupului (noțiunea raporturilor dintre suflet și trup ar rezulta în mod nemijlocit din alăturarea acestor două structurări)? Mi se pare evident că din momentul în care am distins net sufletul de spirit, sîntem nevoiți să răspundem negativ la această întrebare. Cu siguranță, nu este posibil să defi-

Scanned with CamScanner

nim mișcarea de elaborare a noțiunii de suflet în paralel cu cea prin care se definește noțiunea de trup — și asupra acestui punct critica kantiană este perfect valabilă (Kant însuși poate că nu a desprins de aici toate consecințele posibile).

Cred că trebuie plecat de la principiul că sufletul nu poate fi gîndit și nici definit în absența oricărei relații cu lumea exterioară, fie că el este considerat ca implicînd o dorință, fie îndeosebi ca ființă perceptivă.

8 mai — Este evident că ne aflăm aici în plină confuzie. Doar un aspect mi se pare clar: și anume faptul, pe care l-am menționat mai sus, conform căruia concepția pe care o avem, reprezentarea pe care ne-o formăm despre raporturile sufletului cu trupul depinde în mare măsură de cea pe care ne-o formăm despre natura trupului. Reprezentarea aceasta în paralel este în funcție de reprezentarea mecanicistă asupra trupului; ceea ce înseamnă că paralelismul își pierde adevărul în stadiile succesive ale evoluției noțiunii de trup.

În alți termeni, nu este cazul să concepem în mod dogmatic posibilitatea unei relații unice, care ar rămîne valabilă pentru modurile de reprezentare ale trupului (sau ale sufletului) ce sînt absolut distincte în sine; relație ce este ea însăși în funcție de aceste moduri de reprezentare. Paralelismul nu este valabil decît din punctul de vedere al unei reprezentări mecanice a trupului și el implică probabil o reprezentare a naturii sufletului, care nu poate fi privită ca *absolută*.

Mă opresc deocamdată la aceste afirmații foarte generale și nedeterminate; problema pe care ele ne-o impun este evidentă: aceste reprezentări multiple ale raportului dintre suflet și trup sînt oare contingente în raport cu o realitate pe care ele ar „aproxima-o" din ce în ce mai

Scanned with CamScanner

mult? Este clar că aceasta presupune o altă problemă, care vizează posibilitatea de a cunoaște realitatea trupului (las deocamdată deoparte problema sufletului). Dacă există o realitate substanțială a trupului, aceasta înseamnă că există o reprezentare a trupului (și doar una singură), celelalte reprezentări ale lui nefiind decît imagini, transpuneri inexacte, o reprezentare a trupului ce coincide cu obiectul său. Această reprezentare reală ar implica în mod necesar o modalitate de figurare, ea însăși reală, a unității dintre suflet și trup (transformată și ea în obiect). Problema realității trupului se arată deci a fi problema centrală, de rezolvarea căreia depinde totul. Fiind necesar să concepem această problemă în termeni cît mai expliciți, o voi formula astfel: în ce condiții este posibil să determinăm o realitate a trupului în raport cu care orice altă reprezentare a lui ar putea fi interpretată drept aparență? Pusă în acest fel, problema se rezolvă de la sine: condițiile în care o realitate ni se poate defini ca atare nu ar putea fi decît de ordin rațional, inteligibil.

Teoria monistă a raporturilor dintre suflet și trup nu poate avea deci o valoare absolută decît dacă reprezentarea trupului, reprezentare pe care ea se întemeiază, poate fi privită ca fiind reală. Trebuie de altfel să remarcăm că teoria aceasta nu este univocă; ea poate fie să gîndească trupul ca fiind identic sufletului (cu condiția de a nu defini trupul ca întindere), fie să gîndească trupul ca fiind întinderea unei realități identice sufletului în măsura în care acesta se percepe pe sine ca nefiind întindere. Nu putem prefera una din aceste interpretări în dauna celeilalte, decît dacă acordăm o valoare ontologică superioară noțiunii de trup, pe care ea se întemeiază.

Dacă este adevărat însă că această valoare ontologică nu poate fi niciodată absolută (în sensul că trecerea de la inteligibil la real rămîne întotdeauna și în toate cazurile

Scanned with CamScanner

critică), mi se pare că trebuie să tragem concluzia că nu există judecată metafizică valabilă referitoare la raporturile dintre suflet și trup. Aceasta înseamnă că nu putem nici măcar să gîndim o formulă reală și stabilă, care să reprezinte această relație și la care ar trebui să ne raportăm la nesfîrșit. Recunosc totuși că lucrul acesta pare a fi în contradicție cu experiența; ceea ce pare să însemne într-adevăr că raportul dintre suflet și trup nu este obiectiv determinabil; or, existența a numeroase constante psiho-fizice pare a pleda în favoarea tezei contrare. Ceea ce este însă limpede e faptul că tot ceea ce am spus mai sus se aplică în întregime sufletului. Dacă el este conceput ca unitate substanțială, ca un centru dinamic, este întru totul evident că ceea ce aș numi indice paralel nu ar putea să se potrivească relației posibil de gîndit între suflet și trup. Putem deci să negăm în mod absolut faptul că sufletul este o astfel de unitate, un astfel de centru? Voluntarismul, în măsura în care depășește fenomenismul pur, nu pare a fi în stare de a se dispensa în întregime de această noțiune. La nivelul la care sufletul este gîndit în acest fel, paralelismul se adevereşte a fi deci de negîndit. Dar ce valoare metafizică am putea acorda unor constante psiho-fizice? Am putea spune, într-adevăr, că ele dezvăluie o conexiune fundamentală și determinată în mod univoc?

Scanned with CamScanner

15 septembrie 1915 — Nu există și nu poate exista o altă origine a timpului decît prezentul, singura limită ce i se poate atribui . . . Iluzie a unui timp care ar fi *dat* înainte de a fi *durat* (precum spațiul ce este *aici* înainte de a fi parcurs). Nu ar fi conform adevărului să spunem că timpul nu este decît în act, iar spațiul doar în potență? Timpul nu este întru nimic asimilabil unui cîmp în care s-ar insera conștiințe și în raport cu care aceste „inserții" ar fi contingente; el este tocmai *negarea acestui lucru.*

Totuși această limită internă a timpului, care este însăși realitatea sa, se prezintă imaginației în mișcare — în lăuntrul cui? Se naște astfel ideea unui timp-cîmp.

18 septembrie 1915 — . . . Timpul nu poate fi gîndit ca obiect decît laolaltă cu spațiul; dar spațiul nu poate fi dat decît în timp. Timpul pentru noi este simbolizat prin mișcare, care la rîndul ei este simbolizată prin spațiul parcurs. Se face însă abstracție de ceea ce este esențial și pe care, în lipsă de alt cuvînt, îl numesc *actualitate* (corespondent al haecceității).

15 octombrie 1915 — Posibilitatea sagacității depinde de natura (și nu de gradul) interesului ce leagă gîndirea de obiectul său ideal; pe de altă parte însă, este clar

Scanned with CamScanner

că o dinamică obiectivă a interesului este imposibilă în sine. Trebuie ca un asemenea interes să fie *real* — și acest lucru nu este exprimabil în limbajul cantității; ceea ce înseamnă mai degrabă că spiritul trebuie să beneficieze aici de o participare totală (pura curiozitate rămînînd *izolată*, în mijlocul preocupărilor pe care ea nu le abandonează). Ceea ce este deci esențial este raportul dintre tensiunea ideii și spiritul însuși.

2 aprilie 1916 — ... Am întrevăzut astăzi, în această luminoasă și minunată zi de primăvară, că noțiunile științei numită „ocultă", împotriva căreia „rațiunea" se preface că se revoltă, se află în realitate la baza experiențelor noastre cele mai obișnuite ... cele mai incontestabile: experiența sensibilă, experiența voinței, experiența memoriei. Cine s-ar îndoi de faptul că voința „acționează" ca sugestie, să spunem sugestie magică? Iar corpurile nu sînt, nu aș spune aparențe, ci apariții, materializări? Și, în fine, experiența memoriei nu implică oare negarea efectivă și reală a timpului? Toate acestea sînt întru totul evidente. Prea evidente pentru clarobscurul psihologiei noastre.

13 aprilie — ... Tind să cred acum cu certitudine că enigmele centrale ale psihologiei, acelea pe care știința noastră actuală, a cărei prudență aparentă constă mai ales în comoditate și lașitate, încearcă să le acopere cu convenții sau cu postulate (mă gîndesc în special la paralelism), că aceste enigme nu ar putea fi rezolvate decît dintr-un punct de vedere total *extra* sau *infra*-psihologic. Aceasta este calea prin care raportul misterios dintre intern și extern, departe de a trebui să fie conceput ca o relație cu totul abstractă între lumi ce nu comunică deloc, este poate un centru — un fapt esențial în

Scanned with CamScanner

raport cu care însești aceste lumi nu ar fi decît niște abstracții. Întîlnim o asemenea viziune în mod cert în neoplatonism — și de asemenea, mai ales, la Bergson. Dar a întrevăzut oare acesta din urmă că era antrenat spre ceva ce nu este psihologie — ce este dincolo de ea? Este adevărat că pentru el corpul reprezintă materializare, dar a văzut el îndeajuns tot ceea ce presupune acest lucru? Există încă în atitudinea sa o anumită timiditate. Același lucru (și mai evident încă) este de aflat în profunda și ininteligibila teorie a amintirii.

... Ce înseamnă a conserva? Ideea conservării o implică pe aceea a sincronismului sau mai exact pe aceea a duratelor paralele; ceva ce se conservă este ceva ce durează în același timp cu altceva ce servește drept reper. Prin durate paralele, înțeleg că stării unuia dintre obiectele prezente îi poate corespunde starea sincronică a unui alt obiect, conservarea vizînd această altă stare, neinfluențînd-o întru nimic. Vorbind despre conservarea amintirilor pure, Bergson postulează faptul că ideea duratelor paralele este aplicabilă corpului și amintirii, ceea ce înseamnă că amintirea este prezentă (fie că se actualizează sau nu); cu alte cuvinte că actualizarea este în același fel contingentă în raport cu amintirea actualizată, după cum poate fi constatarea obiectivă a unui eveniment în raport cu acel eveniment...

14 aprilie — Problema s-ar formula astfel: fiind dată o pluralitate de serii temporale oarecare, există între ele relații, astfel încît fiecărei secțiuni practicate uneia dintre ele să-i poată corespunde teoretic o secțiune sincronă în toate celelalte?

Soluția mi se pare a consta în aprofundarea ideii de determinare: dacă aceste serii vizează determinări omogene unele în raport cu altele, este sigur că un asemenea

Scanned with CamScanner

sincronism este posibil în drept. Problema pierde însă orice sens, dacă aceste determinări nu sînt omogene. De aprofundat.

4 mai — Am „înțeles" în această seară cu o intensitate uimitoare:

1) că senzația (conștiința imediată) este infailibilă, că nu se află în ea nici un loc pentru eroare;

2) că în acest sens credința *trebuie* să participe la natura senzației (problema metafizică în acest sens este de a regăsi prin gîndire și dincolo de gîndire o nouă infaibilitate, un nou imediat);

3) imediatul senzației este în mod necesar un paradis pierdut. Dialectica, drama senzației, constă în faptul că ea trebuie să fie reflectată, interpretată; prin aceasta *eroarea* devine posibilă. Eroarea își face intrarea în lume o dată cu reflecția. Dar pe de altă parte, senzația nereflectată se află dincoace de planul failibilului. Este vorba de a ști dacă intelecția nu participă, în planul gîndirii, la infailibilitatea imediată a senzației. În fond, orice reflecție, orice dialectică este atrasă în mod invincibil de ceea ce o suprimă — de acel ceva în care ea se neagă pe sine.

14 mai — Mi-am dat seama astăzi, într-un mod de netăgăduit, cu toate că confuz, de faptul că realitatea corpurilor nu este și nu poate fi decît o realitate de interpunere, corpurile se interpun sau sînt interpuse. Într-adevăr, funcția corpului este de a lega și, totodată, de a separa. Dar *ce* leagă el? *ce* desparte el? Aici misterul este complet; datele simțului comun sau ale științei sînt vădit insuficiente. Tot ceea ce întrevăd este faptul că ceea ce leagă (sau ceea ce separă) trebuie să fie într-un fel omogen în raport cu ceea ce este legat. Corpul nu

Scanned with CamScanner

poate fi deci conceput de către gîndire ca legînd, de exemplu, psihicul de spațial. El nu leagă gîndirea de lumea spațiului decît în măsura în care gîndirea înseamnă *situare* (și acest lucru este extrem de obscur) sau în măsura în care lumea exterioară se sustrage spațiului, ceea ce nu este nicidecum mai clar. Trebuie mers mai departe: dacă corpul leagă spațialul de spațial, fiind el însuși un spațial, este firesc să nu poată lega psihicul de psihic decît dacă este el însuși un psihic, decît dacă este *investit cu sens*, dacă este *sens* . . .

Ianuarie 1917 — Ateismul este o teodicee răsturnată, o apologetică sucită . . .

Toate judecățile pe care omul le formulează cu privire la Dumnezeu se reîntorc asupra omului. „Tu nu ești", iată verdictul omului; iar cel ce proclamă acest verdict — este el oare?

Februarie 1917 — Însemnări asupra nemuririi.

Mi se pare că două ipoteze sau mai degrabă două atitudini și doar două sînt posibile față de problema nemuririi (și aici este de aflat, bineînțeles, sensul profund al ultimei scene din *Porte-Glaive*[1]). Prima este cea care îmi aparținea încă în urmă cu doi ani și asupra căreia voi reveni poate — aceea a lui Abel: nu există adevăr al nemuririi, prin definiție, ea se sustrage în realitate oricărei adeveriri posibile; o adeverire vizînd lumea de dincolo o face să coboare din nou în plan terestru; nemurirea nu este, deci, decît *prin* și *pentru* credință; ordinea spirituală, prin felul ei de a fi, ne constrînge să o gîndim ca transcendentă în raport cu accidentele materiei; nu participăm la această ordine decît cu condiția de a o

[1] Prima versiune a piesei *Iconoclaste*.

Scanned with CamScanner

gîndi în acest fel... credința în nemurire ca și credința în Dumnezeu ar fi cuprinsă în însuși actul libertății noastre. Trebuie însă să recunoaștem că, prezentată în această formă, afirmația este ambiguă: această ordine spirituală nu reprezintă pur și simplu eternitatea Ideilor? Dar cu cît înaintez, cu atît mă conving că problema nemuririi trebuie să fie pusă în termeni personali. Conservarea valorilor de care vorbește Höffding, iată ceea ce nu contează prea mult: în fond nu sînt foarte sigur că aceste cuvinte au vreun sens. *Fie că* postulez în mod legitim, dar ceea ce afirm nu este, la urma urmei, decît un principiu abstract și gol — *fie că* afirm ceva care cu orice preț este un fapt: și am dreptul să postulez acest lucru? Această întrebare mi s-a impus deja cu ani în urmă; m-am întrebat deseori în ce condiții poate postula o gîndire pură și în ce limite. Este evident că ideea de fapt rămîne aici foarte obscură. Pot să spun că viața viitoare este un fapt — și un fapt la fel de nesigur ca și călătoria pe care o voi face — sau nu o voi face — vara următoare? Cum să ne sustragem acestui realism imprudent, fără să ne angajăm într-un sistem de afirmații fără conținut? Încercasem să depășesc această dilemă recurgînd la iubire, spunînd că „iubirea dorește eternitatea obiectului său"; dar și aici ne aflăm poate în echivoc; fără îndoială că cel ce iubește situează în afara timpului, deasupra timpului, realitatea ființei iubite, dar... este problema din *Palais de Sable*, ea rămîne tragică. Mi se pare că există în rugăciune, în ideea de rugăciune un fel de răspuns misterios, extrem de adînc totodată, și pe care nu îl înțeleg întru totul. A te ruga înseamnă a postula că realitatea celorlalți, independentă fiind de mine, depinde totuși într-o oarecare măsură de actul prin care o concep, că acesta contribuie oarecum la această realitate. Este atît de evident, de altfel, că —

Scanned with CamScanner

în cel mai simplu sens psihologic — sîntem făcuţi puţin din gîndirea celorlalţi.

A doua atitudine, mult mai clară, este aceea a lui Lodge; oricît de paradoxal ar părea, ea mi se pare a coincide în fond cu aceea a lui Leibniz. Nemurirea înţeleasă în sens realist, şi nu în sensul hiper-idealist prezentat anterior, nu poate fi decît absolut personală. Teza aristoteliciană mi se pare de nesusţinut, ea fiind complet lipsită de sens. Cu siguranţă că realismul lui Lodge mă sperie încă puţin. Dar mă obişnuiesc . . .

9 februarie 1917 — Însemnare asupra telepatiei.

Orice comunicare între conştiinţe pare a implica în general:

1) o gîndire ce se formulează pentru sine, altfel spus care este conştientă de sine, care comunică cu sine;

2) conversia acestei gîndiri într-un sistem material cu funcţie de semn şi supus legilor generale ale materiei;

3) un mijloc, un agent oarecare de transmisie;

4) reconversia sau retranscrierea sistemului iniţial (sau a unui sistem care îl reproduce) într-o gîndire;

5) această gîndire, mai mult sau mai puţin identică cu prima, relevîndu-se celeilalte conştiinţe.

Între expresia spontană, limbajul obişnuit, corespondenţa prin scrisori, telegraful cu sau fără fir, nu există din acest punct de vedere nici o diferenţă interesantă. În toate cazurile, trebuie ca un mesaj să fie captat de un aparat corespunzător şi retranscris.

Dacă admitem existenţa telepatiei, cum trebuie să o facem fără discuţie, ne aflăm în prezenţa a ceva cu totul nou. Într-adevăr, dificultatea nu vizează mijlocul sau agentul transmiţător, cum s-ar crede de obicei, ci problema următoare: cifrul, sistemul de convenţii, care trebuia în mod obligatoriu să intervină la sosirea şi la

Scanned with CamScanner

plecarea mesajului, lipsește aici; se pare deci că nu există mesaj, ci viziune. Acest lucru trebuie aprofundat. Se va obiecta fără îndoială că există un sistem de convenții, care rămîne însă cu totul implicit: cred că lucrul acesta nu are nici un sens. Să presupunem că mă gîndesc intens la ceva, sau că trăiesc o anumită stare — și că exprim dorința ca această gîndire sau această stare să se transmită prietenului meu, care se află în Anglia. Dacă dorim cu tot dinadinsul să existe comunicare a unui mesaj, va trebui să admitem:

1) că gîndirea mea este dotată cu o putere de emisie fluidică specială;

2) că această emisie se realizează în toate direcțiile, dar că aceste „unde" nu vor fi captate decît de o ființă în consonanță cu mine;

3) că această ființă este tocmai aceea căreia i-am dorit ca starea sau gîndirea mea să i se transmită: ar fi de altfel contrar principiului stipulat inițial de a admite că această consonanță este determinată de o conștiință; ea trebuie să fie dată, ea trebuie să preexiste emisiei mesajului[1];

4) că această emisie fluidică sau mai degrabă modificarea organică produsă de ea este ea însăși retranscrisă de către „destinatar" în termeni de conștiință, și asta cu toate că el nu deține cifrul (pe care nu îl dețin nici eu), dar mai ales că nu are defel conștiința *efectului* produs asupra organismului său de emisia respectivă.

Sînt vizibile aici o construcție laborioasă, un efort penibil și zadarnic de a gîndi telepatia ca o formă de corespondență, drept un mesaj, în timp ce ar fi cu mult

[1] Nu am cîștiga nimic, dacă am face să intervină o conștiință mijlocitoare între a mea și aceea a prietenului meu; căci din nou s-ar pune problema de a ști în ce fel comunic cu acel mijlocitor etc.

Scanned with CamScanner

mai simplu să admitem, cu riscul de a respinge un postulat gratuit, că gîndirea unuia este imediat impusă celuilalt şi nu îi este transmisă. Există de altfel experienţe psihologice, rare fără îndoială, dar de nerespins, în care spiritul are conştiinţa de a împărţi gîndirea cu un altul: este ceea ce aş numi contactul spiritual. Este posibil, la urma urmei, ca o idee să nu fie la origine ideea *mea*, ca ea însăşi să nu fie defel „privată" şi să nu se limiteze, să nu se atribuie şi să se localizeze decît ulterior. Această localizare se datorează poate unui fel de deficienţă internă a ideii. La urma urmei, o idee nu se poate situa la un nivel superior conştiinţei; era să spun: sîntem cu atît mai mult cu cît ne situăm mai puţin, dar nu sînt sigur că este adevărat[1].

Iulie 1918 — Orice evaluare se referă la un schimb posibil şi, prin urmare, nu se referă decît la ceea ce este comensurabil cu un altul diferit de sine.

De altfel, problema valorii nu se pune pentru creator decît atunci cînd legătura ce îl uneşte pe acesta cu opera sa se destramă — pentru obiectul la care nu mai ţine sau, mai exact, pentru obiectul ce se desprinde de el.

În acest sens relativ, nu există valoare decît referitor la ceea ce se poate schimba, supus fiind unei tranzacţii . . .

Iubirea însă se referă, dimpotrivă, la ceea ce este unic, la ceea ce nu are măsură comună decît cu sine: cercul iubirii.

Misticul va fi cel care descoperă în tot ceea ce este un preţ nesfîrşit, cel ce nu acceptă nici un schimb, nici

---

[1] Într-o oarecare măsură, cele spuse anterior se clarifică începînd din momentul în care se compară conştiinţele cu ideile dintr-o conştiinţă, care pot fi puse în relaţii nemijlocite una cu alta, dacă astfel de circumstanţe survin.

Scanned with CamScanner

o substituție. Ar putea fi gîndită Ființa în afara relației sale intime cu iubirea?

23 iulie 1918 — Emoția nu este poate decît acțiune înăbușită, acțiune ce nu „iese".

Sugestie interesantă: nu s-ar putea să existe între un prezent determinat și anumite momente viitoare aceeași conexiune ca și aceea ce se stabilește în miezul unei imaginații creatoare între idei ivite în același timp, înlănțuite oarecum, dar destinate a nu fi exploatate decît în succesiune (ex.: scenele unei drame; pot să găsesc totodată primul act și o scenă din actul cinci). Cu alte cuvinte, nu există oare un intermediar posibil între ideea (bergsoniană) a unui univers ce ar fi o improvizație pură și aceea a unei lumi ce ar desfășura în timp un conținut etern? Predicția ar fi astfel de conceput, la rigoare, fără ca pentru aceasta să fie necesar să credem într-o predeterminare istorică completă. Ar exista, la urma urmei, din acest punct de vedere *situații* care pînă la un anumit punct s-ar implica unele pe altele[1] — această implicare lăsînd oarecum să subziste între ele *spații libere* (de felul *spațiilor libere* dintr-o povestire din care nu se cunosc decît începutul, unul sau două episoade anterioare și — poate — finalul). Nu contest faptul că această ipoteză naște dificultăți — mai ales cea de a gîndi momentele concrete ale istoriei ca fiind *ne-omogene între ele, în virtutea puterii lor foarte inegale de implicare*. Comparație posibilă cu puterea inegală de dezvoltare conferită temelor directoare sau temelor secundare într-o simfonie. Doar că ceea ce este poate dificil pentru metafizician, este evident pentru istoric sau pentru psiholog. Există cu siguranță momente critice.

[1] Mai exact, s-ar solicita.

Scanned with CamScanner

Este cazul, de asemenea, să ne întrebăm în ce fel situația inițială poate antrena (solicita) o situație ulterioară, dar *nu* și situațiile intermediare. Și în acest caz psihologia imaginației ne arată că lucrul este posibil. Și va trebui chiar să ne întrebăm dacă situația ulterioară (încă inactuală în sens istoric, dar actuală metafizic) nu determină circumstanțele care din punct de vedere istoric se pare că o vor determina. Nutresc sentimentul foarte limpede că ipoteza aceasta, oricît de ciudată ar părea, poate să permită o mai bună înțelegere a *istoriei*.

O altă dificultate constă în faptul că ceea ce numesc *situație* nu se reduce *defel* la conștiința pe care o are despre ea unul dintre „actori" sau la *suma* acestor conștiințe: ne aflăm de altfel aici într-o ordine, în care nu este posibilă „însumarea" sau „integrarea". Unitatea acestei situații apare celor ce sînt „implicați" ca fiind dată în mod esențial, dar ea permite totodată și chiar solicită intervenția lor activă. Este remarcabil faptul că acest lucru este adevărat cu referire la orice act de reflecție (de gîndire), oricare ar fi el. Există aici ceva inerent noțiunii cu totul ambigue de „sine însuși". Sînt pentru mine însumi o situație care mă depășește și care îmi suscită activitatea... Iar inconștientul nu este decît simbolul acestei transcendențe a situației în raport cu cel situat. Se va spune că, totuși, această situație devine obiect pentru conștiința reflectată? Dar ea apare unei reflecții aprofundate ca nefiind susceptibilă de a se obiectiva în întregime; dacă ea ar fi întru totul obiectivă pentru mine, ar înceta să-mi aparțină; ea nu este a mea decît prin ceea ce în contextul meu rămîne, cum am spus altundeva, „aderent". Se va spune că pentru Dumnezeu aceste aderențe dispar? Este însă simplu de văzut că Dumnezeu astfel definit nu înseamnă nimic pentru mine și eu nu sînt nimic pentru el. Nimic dacă rămîne

Scanned with CamScanner

un *el*, care nu va putea deveni niciodată un *tu*. Dumnezeu, înțeles ca adevăr impersonal, este fără îndoială cea mai sărăcită, cea mai înșelătoare dintre ficțiuni, el este limita pe nedrept realizată a procesului în care mă angajez, luîndu-mi contextul drept obiect. Voi spune cu plăcere, la modul dogmatic, că orice raport de la ființă la ființă este personal și că raportul dintre Dumnezeu și mine nu înseamnă nimic dacă nu este un raport de la ființă la ființă, sau, la rigoare, raport al ființei cu sine. Expresia ciudată care îmi vine în minte pentru a reformula acest lucru este că, dacă un *tu* empiric poate fi convertit într-un *el*, Dumnezeu este acel *tu* absolut care nu poate deveni niciodată un *el*. — Semnificație a rugăciunii. — Știința nu vorbește despre real decît la persoana a treia.

La urma urmei, această interpretare a istoriei nu ar implica un finalism absolut; ar exista condiții care nu ar fi decît condiții, mijloace subordonate unor scopuri reale; dar ea ar consta înainte de toate în ideea unui *dinamism al situației*, ce ar transcende destinele individuale și care totuși, într-un sens, nu ar fi pentru ele decît o materie. Și acest dualism viu, contradictoriu, se află cu siguranță în miezul realului: orice viață spirituală este în esență un dialog.

Savantul face abstracție totală de raportul ce îl leagă de obiect. La fel, cînd vorbesc de cineva la persoana a treia, îl tratez ca independent — ca absent — ca separat; mai exact, îl definesc în mod implicit ca exterior unui dialog în curs, care poate fi un dialog cu mine însumi . . . Înclin să tratez realitatea, universul, ca pe un terț în raport cu dialogul pe care îl port cu mine însumi. Viața religioasă apare de îndată ce acest raport se transformă. Toate aceste afirmații trebuie aprofundate. Se pare că există aici o lume puțin explorată. O judecată despre *el*

Scanned with CamScanner

este instructivă la modul esențial, oricare ar fi învățătura sau informația pe care le exprimă . . .

În ce condiții aș folosi persoana a doua? Postulatul este contrar celui pe care îl menționam anterior. Nu mă adresez folosind persoana a doua decît celui care este privit de mine ca susceptibil de a-mi răspunde, în orice fel ar face-o — chiar dacă acest răspuns este o „tăcere inteligentă". Acolo unde nici un răspuns nu este posibil, nu este loc decît pentru „el".

Ideea de răspuns este, deci, cheia.

De unde, un dublu raport între mine și mine.

Se pare că orice răspuns este prin semne și că orice semn este un răspuns la o întrebare pusă mai mult sau mai puțin explicit. Trebuie ca între întrebare și răspuns să existe un spațiu de întîlnire dacă nu ales, cel puțin acceptat — ceea ce înseamnă același lucru — de întrebare. Ceea ce implică un anumit cod, din care cel care răspunde va trebui să extragă elementele răspunsului: altfel, acest răspuns ar cădea în afara întrebării și ar înceta să fie un răspuns.

Ce înseamnă, deci, a întreba? Înseamnă a căuta să corectezi o stare de nedeterminare relativă. Orice întrebare implică:

1) o judecată disjunctivă;

2) afirmația conform căreia o singură alternativă este adevărată sau valabilă;

3) recunoașterea incapacității de a determina pe una dintre ele. Ex.: plouă? — sau plouă, sau nu plouă, una din cele două alternative este adevărată: care? Acest lucru ne permite să concepem (în opoziție cu ceea ce se poate numi dialectică) un mod de comunicare (?) ce, nerealizîndu-se prin întrebări și răspunsuri, nu s-ar manifesta nici prin intermediul *semnelor*. O comunicare de acest gen, care nu se referă la nici un cifru, la nici un

Scanned with CamScanner

cod, ar apărea în mod necesar ca fortuită. Aș fi tentat acum să dau acestui gen de comunicare numele de revelație.

Analiza ideii de răspuns.

În ce condiții este un răspuns valabil?

Pe de o parte, trebuie ca răspunsul *să se refere exact* la întrebare, altfel spus ca aceasta să fie înțeleasă (de precizat); pe de altă parte, trebuie ca răspunsul să aducă specificarea dorită; în sfîrșit, ca această specificare să apară ca fondată, nearbitrară; trebuie deci ca acela care răspunde să poată fi considerat ca fiind într-o situație de așa natură, încît pentru el să nu existe alternativă (acest lucru, bineînțeles, nedatorîndu-se faptului că reflecția sa nu cîntărește complexitatea reală a situației).

Ce înseamnă a înțelege o întrebare? În mod evident, înseamnă mai întîi a ți-o pune ție însuți, sau a te plasa în situația mentală a celui care întreabă. Nu pot să răspund în adevăratul sens al cuvîntului decît propriei mele întrebări. Conștiința celui care răspunde reprezintă acel *meeting-ground* al întrebării și al răspunsului.

Totuși natura nu răspunde întrebărilor cercetătorului? Doar cu condiția însă *să aibă loc* întîlnirea de care am vorbit. Rolul cercetătorului va fi să elimine tot ceea ce ar putea face ca răspunsul să apară ca fortuit, ca incident, ca neraportîndu-se exact la întrebarea în cauză, așa cum a fost ea pusă. Trebuie deci ca și întrebarea să fie pe cît posibil ferită de ambiguitate, ambiguitatea întrebării antrenînd imposibilitatea de a interpreta răspunsul. În experiența bine făcută, totul se petrece ca și cum întrebarea ar fi — și nu ar putea să nu fie — înțeleasă.

Nu avem răspuns posibil decît într-o ordine în care există alternative, am putea spune chiar libertăți de mișcare; ceea ce voi numi ordinea lui *sau*. Aceste alternative trebuie să fie susceptibile de a fi desemnate; iar răspun-

Scanned with CamScanner

sul vine să o sublinieze pe aceea ce trebuie aleasă, el fiind în acest sens, în esență, un semn sau un semnal. Trebuie remarcat că el trebuie să fie utilizabil; el constituie o achiziție — ceva de care să ne folosim cel puțin în anumite limite și aceasta deoarece ni l-am încorporat. Altfel, s-ar putea arăta că orice cunoaștere care nu ar fi un răspuns ar fi sterilă[1].

Lumea în care este posibilă dialectica este, deci, o lume de experiențe diferențiate și susceptibile de a se completa unele pe altele. În măsura în care sînt *legat* de un moment al timpului și *de* un punct al spațiului, experiența mea solicită obligatoriu o „erfüllung", adică mijlocirile unui sistem de întrebări și de răspunsuri (contrar ordinii sentimentului unde aceste cuvinte nu prezintă nici un sens, și într-o accepție mai generală contrar ordinii pe care o voi numi a *modalităților ființei*).

Obiectivitatea este legată de existența unui sistem de întrebări și răspunsuri, dar pe de altă parte acest sistem presupune o obiectivitate. Cine spune obiectivitate, spune de altfel consolidare perpetuă a obiectivității. De exemplu: întreb cît timp este necesar pentru a merge de la Roma la Neapole cu expresul. Întrebarea mea implică afirmația conform căreia Roma este legată de Neapole prin calea ferată și că este nevoie cu certitudine de un timp determinat pentru a parcurge traseul în astfel de condiții. O astfel de întrebare *se* dă cu răspuns cu tot încă de la început în fapt (ceea ce numesc *el*), dar nu poate obține acest răspuns decît pe cale dialectică, prin intermediul unui *tu*, intrînd adică în comunicare cu o experiență mai vastă și complementară. Lucrurile se întîmplă astfel pentru orice întrebare pe care viața mă obligă să o pun; de exemplu: ce am făcut cu ceasul meu? această

[1] Ar mai fi, de altfel, o cunoaștere?

Scanned with CamScanner

întrebare se cunoaște cu răspuns cu tot în fapt: ceasul meu este undeva; dar voi avea poate șansa să pot întreba pe cineva (un *tu*) care mă va fi văzut punîndu-l într-un loc oarecare; acest *tu* putînd fi o parte mai întîi uitată, apoi brusc reînsufleţită a propriei mele experienţe. Monologul nu imită pur și simplu dialogul; pentru a fi fecund, orice dialog trebuie să devină la un moment dat monolog, fără de care întrebare și răspuns nu s-ar întîlni; întîlnirea neputînd avea loc decît într-o înţelegere; înţelegerea definindu-se tocmai prin această întîlnire...

Întîlnirea aceasta este în realitate o *determinare* a unei judecăţi ce se știa nedeterminată. Dar această cunoaștere de sine ca nedeterminat nu depășește ea oare limitele simplei judecăţi? Ea este deja reflecţie... Întrebarea este reflecţia în act. Ce suscită deci această reflecţie? Se pare că ea este legată de dorinţă sau de intenţie. Aș vrea să-mi consult ceasul — însă nu îl găsesc. Tocmai această inadvertenţă între dorinţă și dat mă obligă să reflectez, fiind poate chiar această reflecţie în germene: reflecţia este chiar această inadvertenţă „pentru sine". Orice problemă implică deci un „ar trebui... dar nu pot". Tocmai acest „ar trebui", cu acţiunea demarată și de îndată oprită pe care o declanșează, mă obligă să constat că nu pot, că nu am la dispoziţia mea mijloacele necesare.

Mi se pare evident că toate aceste observaţii elementare au o mare importanţă din punct de vedere metafizic. Nu există răspuns posibil decît cu condiţia ca întrebarea însăși să se suprime în realitate ca întrebare. Iar pe de altă parte, orice afirmaţie teoretică este, dacă se poate spune, clădită pe un ansamblu de întrebări și răspunsuri, detaliu de care se face abstracţie; și în același timp ea este punctul de plecare al unui chestionar nesfîrșit sau al unei infinităţi de chestionare. Doar interesul pe care subiectul îl nutrește pentru această afirmaţie

Scanned with CamScanner

îi va permite să aleagă dintre întrebările pe care le suscită.

Este clar însă că ne aflăm în plină abstracție: *cine* întreabă? *cine* răspunde?... Trebuie să remarcăm că cu cît ne înălțăm în ordinea teoretică, cu atît această întrebare își pierde semnificația. Dialectica, dacă putem spune astfel, se depersonalizează (de exemplu cînd un metafizician prevede și discută o obiecție, este evident că întrebarea *cine?* nu are nici un sens...). Dar la nivelurile inferioare ale gîndirii, răspunsul *aderă*, dacă ne putem exprima astfel, la un context neexplicitat — de care trebuie să facem abstracție. Cîmpul de *întîlnire* nu este nivelat (ex.: munteanul care spune orășeanului „veți fi acolo în cinci minute"). Trebuie să repetăm că această nivelare reprezintă condiția oricărei obiectivități veritabile (nevoia unui cifru bine stabilit etc.).

Este important de notat că această întrebare: cine? încetează cu desăvîrșire de a se pune în cazul a ceea ce am numit monolog, în orice plan l-am considera (atît în acela al bolnavului închipuit care se întreabă asupra senzațiilor sale, cît și în cel al metafizicianului care discută cu el însuși); *eul* corespunde tocmai acestui refuz de a pune întrebarea *cine:* ordinea mărturiei. Se pune atunci problema ponderii, a garanției, a *semnăturii* (repet faptul că doar prin reflecție, prin aplicarea acestei metode mie însumi, mă voi întreba asupra valorii propriei semnături[1]). *Cine*-le este deci în mod esențial o semnătură, o pecete, o marcă a cărei valoare *trebuie* să fie, dar *nu este* în mod spontan pusă sub semnul întrebării; copilul începe fără îndoială să creadă ceea ce i se spune; dialogul este un monolog, el tratează răspunsul celuilalt ca un răspuns de sine; pe cînd adultul — savantul cel puțin — va trata

[1] Dar prin aceasta voi înceta să mă tratez ca eu.

Scanned with CamScanner

răspunsul de sine ca răspuns al altuia. Problema lui *cine* este deci cea a credibilității și fără îndoială că ea nu se pune de fapt la început, decît în cazul în care există o discordanță între răspunsul primit și cel așteptat.

Ideea unei *mărci* absolute de răspuns, care ar fi realitatea însăși (*marca* supremă, *marca* etalon). Este adevărat tot ceea ce poartă această marcă. Se va admite de fapt că tocmai această marcă este cea care conferă adevăr. Dar acest lucru trebuie precizat. Un răspuns obișnuit ne apare ca exprimînd (exact sau nu) ceea ce este; concepem deci o diferență între fapt și răspunsul referitor la fapt, răspuns pe care îl interpretăm ca pe o mijlocire între el și noi. Dispare această diferență vreodată? Se pare că nu. Există întotdeauna, după noi, o acțiune mijlocitoare. În cazul experimentării, experiența însăși joacă rolul de mijlocitor, de interlocutor; faptul rămîne pentru noi un *el* pur, nu un *tu*. Cu alte cuvinte, se pare că realitatea se definește pentru noi ca fiind ceva ce nu răspunde niciodată, dar din care orice răspuns trebuie extras, chiar și în cazul simplu al celui ce îl întreabă pe un prieten cum o mai duce. De unde o nouă problemă: în ce fel această realitate, acest *el* pur alimentează, suscită sau doar permite răspunsul? Cazul cel mai interesant, crucial chiar, este, se pare, cel în care întrebarea vizează o experiență personală. Întreb pe cineva: „sînteți mulțumit?"; întrebarea mea se dă sieși cu răspuns cu tot în *fapt;* răspunsul va introduce în disjuncția mea o determinare. „Faptul" este gîndit ca preexistent unui răspuns a cărui funcție pare că constă în a-l elibera sau a-l exprima. Dar cerînd un răspuns, întrebarea mea se presupune înțeleasă; ea implică postulatul conform căruia ea însăși și răspunsul se vor întîlni (avem aici identitatea *ideii* de mulțumire); o întrebare este concepută deci ca reflectîndu-se exact într-o înțelegere, ce o confruntă cu

Scanned with CamScanner

faptul (acel „el") și îl exprimă pe acesta sub forma unui răspuns. Este evident că ceea ce ar trebui definit este tocmai această confruntare. Întrebarea mea este destinată să-l determine pe celălalt să se întrebe: sînt mulțumit? dar cum își *va răspunde el* lui însuși? în ce fel acel *el pur* se va elibera într-o oarecare măsură, pentru a merge în întîmpinarea întrebării și a-i răspunde? Sau cum se va insera experiența pură în dialectică? Se pare că trebuie ca această experiență pură să fie ea însăși întrebată, ca ea să devină un „tu" și să răspundă. Dar nu ne angajăm astfel într-o regresie nesfîrșită? Cum se va produce acest răspuns al experienței pure (mod de a fi)? Mi se pare indispensabil să notez că într-un anume caz particular el nu se va produce în mod obligatoriu: este posibil ca experiența pură să refuze să răspundă. Dar fie că ea refuză sau nu, este evident că trebuie ca ea să fie convertită, ca să spunem așa, transformată ea însăși în persoană care *are* sau dimpotrivă care *nu are* cîmp de întîlnire cu conștiința care o întreabă. Cel puțin este suficient de capabilă de a reflecta, pentru a recunoaște dacă acest cîmp de întîlnire există sau nu. În orice caz, întrebarea funcționează ca un apel, ca un semnal ce poate fi auzit sau nu. Trebuie să luăm aici în considerare cazul în care nu pot răspunde pentru că nu știu. Apelul este lansat, însă nimic nu răspunde. Dacă, dimpotrivă, interlocutorul știe, știința sa (obiectivă) se convertește într-un *tu* care răspunde. Sînt întrebat: cînd a murit Descartes? Răspund: în 1650. Ce vrea să însemne acest lucru? Nu faptul însuși este cel care răspunde (adevărul etern, acel *el* pur), ci acest adevăr în măsura în care se transformă într-un interlocutor. Trebuie însă să ne întrebăm dacă nu se cuvine să facem o distincție între adevărul etern și cunoașterea acestui adevăr. Dar însăși această întrebare nu este bine pusă. De aprofundat. Trebuie remarcat că un

Scanned with CamScanner

adevăr de felul *Descartes a murit în 1650* sau *Praga este capitala Boemiei* nu poate fi definit decît ca răspuns la o întrebare posibilă. A spune că știu că Praga este capitala Boemiei, înseamnă în esență a spune că sînt în măsură să răspund la întrebarea: care este capitala Boemiei? O cunoaștere (cunoașterea cuiva) nu poate fi considerată decît ca un ansamblu de răspunsuri susceptibile de a se elibera în cutare sau cutare situație; cunoașterea adevărată este, bineînțeles, aceea care este utilizabilă într-un număr foarte mare de situații diferite. În același timp, pare însă nelegitim să spunem că această cunoaștere este în act, și excesiv să susținem că nu există decît în virtualitate. De aflat, adică de construit, noțiunea mediană. În acest sens, a ști înseamnă a putea (pe de altă parte, am indicat că răspunsul constituie un semn, adică un semnal susceptibil de a fi utilizat, de a orienta acțiunea, în cazul nostru progresul ulterior al cunoașterii).

Notez că de cele afirmate anterior se leagă probleme capitale, precum aceea a naturii efortului de rememorare. Caut un nume uitat, adică întreb: pot să caut acest nume într-un dicționar care joacă aici rolul de mijlocitor între realitate și mine însumi; știu că întrebarea mea are un răspuns (de exemplu, nu găsesc numele autorului care a scris *Rome Sauvée,* dar știu că autorul acesta există, are un nume). Dar se pare că apelul pe care mi-l adresez mie însumi nu este auzit. Nu încerc totuși să îmi reamintesc decît ceea ce știu că am știut (adică ceea ce poate știu). Se pare că la întrebarea pusă inițial ceva trebuie să răspundă: „prezent" sau „știm asta". La urma urmei, acest apel este adresat confuzei multiplicități interioare, care este acel *tu* permanent ce îmi aparține (acel *tu* care nu ar putea fi convertit în *el,* decît dacă îl numesc *eu* sau — în chip monstruos — eul meu); se pare că din această multiplicitate emană primul răspuns. Și totul se petrece

Scanned with CamScanner

apoi ca și cum această multiplicitate interioară ar căuta pentru mine, pînă în momentul în care amintirea se ivește și spune: sînt eu[1].

Se pare că în fond are loc un experiment, la care cel ce întreba încetează de a participa de îndată ce și-a lansat apelul. În ultimă instanță, totuși răspunsul va fi imediat[2].

Din punct de vedere dialectic — și acesta este și punctul de vedere al experienței — adică într-o lume în care gîndirea progresează prin întrebări și răspunsuri, nu poate exista dat pur, cu alte cuvinte un dat ce nu comportă sau nu permite nici o întrebare și nici un răspuns; acest imediat, care ar fi nesemnificativul pur, nu se poate insera nicăieri în dialectică și nici aceasta nu poate — prin definiție — să se origineze în el. Este de la sine înțeles însă că acest lucru se aplică unei lumi pur abstracte, unei lumi în care ar fi imposibil să te bucuri de ceva.

În bucurie se pare că există o identitate între mijlocitor și mijlocit (*tu* se confundă cu *el*, departe de a-i fi doar o expresie); sînt în comunicare[3] cu lucrul însuși și nu cu un semn al lucrului, dar tocmai prin aceasta lucrul încetează de a fi doar lucru în sens teoretic, el încetează de a fi semnificat. În acest sens arta, ca și iubirea, este revelație; ea implică un har. Or, în acel *el* pur[4] nu ar putea fi vorba de har; și pe această cale se clarifică na-

---

[1] Amintirea uitată este amintirea mută.

Notă din 1925. Ar trebui examinat mai îndeaproape în ce constă această căutare; este un fel de resituare de sine în funcție de elementul ce trebuie egalat la suprafață.

[2] În cazul în care resituarea este zadarnică, în care multiplicitatea interioară este organizată în mod spontan, în așa fel încît elementul întrebat să se afle în prim plan.

[3] *N. din 1925.* Se va vedea în continuare că acest termen de *comunicare* este absolut impropriu.

[4] *N. din 1925.* Mai exact, în orice ordine în care subzistă o relație cu *el*, relație ce implică intervenția unui *tu*.

Scanned with CamScanner

tura actului prin care afirmăm independența obiectului. Nu admitem că el ni se adresează nouă sau că noi sîntem pentru el; dimpotrivă, opera de artă, în măsura în care nu este un simplu lucru (o pînză, hîrtie înnegrită etc.), ne este în mod esențial destinată. Ea ni se revelează; ea ține cont de noi: noi sîntem pentru ea. Se află aici o trecere interesantă înspre problema finalității.

23 august 1918 — În cazul judecății specifice eului, caracterul nemijlocit (absența subiectului — lipsa raportului cu un subiect; „unrelatedness") al stării este cel ce joacă rolul de subiect. Acest lucru rămîne de precizat. *Eu sînt obosit.* Există un *feeling* pur și simplu, adică un absolut sau ceva ce imită un absolut, ce nu este raportat, mijlocit. În cazul judecății specifice *eului*, tocmai lipsa acestei relații joacă rolul lui *el*, la care este raportat *feeling*-ul devenit predicat. Se dialoghează atunci în felul următor: „Cineva este obosit. — Cine? — Eu". Acest lucru nu ar avea nici un sens dacă „eul" acesta nu ar fi destinat altui interlocutor, pentru care „eu" este cineva aparte: un cutare. Iar eu nu devin pentru mine însumi un cutare, decît prin ideea mijlocitoare a altuia pentru care sînt un cutare. În principiu și la rigoare nu sînt deloc un cutare pentru mine, *eu* sînt tocmai negarea unui cutare. Apare astfel cu claritate analogia cel puțin exterioară ce există între *eu* și o gîndire în general (*Denken überhaupt* al kantienilor), care nu este cu certitudine nici ea *o cutare* și la care se referă orice judecată.

Dar acest *eu* pare a se situa mereu în fața unui *tu*, pentru care eu însumi sînt un *tu;* și în funcție de acest dialog și în raport cu el se poate defini un *el*, adică o lume independentă sau cel puțin interpretată — fictiv fără îndoială — ca atare. Aici se află semnificația profundă a trialismului lui Royce, care mi se pare că nu s-a

Scanned with CamScanner

explicat îndeajuns. Într-un limbaj mai inteligibil, voi spune că orice realitate independentă poate și trebuie să fie interpretată ca un *terț*. Iar dacă un terț presupune un dialog, nu este lipsit de sens să spunem că orice dialog își oferă lui însuși un terț.

Întrevăd o ușoară trecere dinspre dialectica pură înspre iubire, pe măsură ce *tu* se adîncește din ce în ce mai mult în sine; el începe, într-adevăr, prin a fi în mod esențial un *el* ce nu are decît forma lui *tu*, dacă se poate spune astfel. Întîlnesc un necunoscut în tren; vorbim despre vreme, despre veștile de pe front etc., dar chiar în măsura în care mă adresez lui, el nu încetează de a fi pentru mine „cineva", „acel om"; el este în primul rînd *un cutare* a cărui biografie, toate detaliile existenței sale, încep să le cunosc puțin cîte puțin. Și în măsura în care el este pentru mine un cutare, îmi apar mie însumi, de asemenea, ca un cutare altul (ceea ce ne permite să înțelegem în profunzime sensul corect al expresiei engleze *self-conscious*)[1]. Un altul mi se comunică mie prin semne ce se încrucișează cu semne ce îmi aparțin: asta e tot. Dar se poate să am din ce în ce mai mult conștiința dialogului cu mine însumi (ceea ce nu înseamnă deloc că celălalt și cu mine sîntem sau chiar îmi părem identici), altfel spus ca el să participe tot mai mult la acel absolut care este *„unrelatedness"*: încetăm din ce în ce mai mult să fim un cutare și un cutare altul. Sîntem „noi" pur și simplu[2]. În vechiul limbaj filosofic s-ar fi spus că este din ce în ce

---

[1] *N. 1925* — Într-un mod general, cu cît interlocutorul meu îmi este mai exterior, cu atît îmi sînt și eu, ca atare, în aceeași măsură, exterior mie însumi, cu atît mai mult sînt conștient, nu de ceea ce sînt, ci de calitățile sau de greșelile mele, de particularitățile mele.

[2] *N. 1925* — De aceasta se leagă experiența unei bogății inepuizabile a unui perpetuu „încă", ce este însuși contrariul plictisului. Și această remarcă are o mare importanță pentru noțiunea pe care trebuie să ne-o facem despre durată.

Scanned with CamScanner

mai puțin un obiect pentru mine; cred însă că modul acesta de a te exprima este ambiguu și puțin inteligibil. Ființa pe care o iubesc este în cea mai mică măsură un terț pentru mine; și în același timp, ea mă face să mă descopăr pe mine însumi, deoarece eficacitatea prezenței sale este de așa natură încît sînt din ce în ce mai puțin *el* pentru mine; rezistențele mele lăuntrice cedează laolaltă cu zidurile ce mă despart de ceilalți. Ea se află din ce în ce mai mult *în* cercul ce se raportează la un terț exterior, terț care este celălalt. Dar cunoașterea terțului nu îl suprimă ca terț; și invers: există categorii care nu se suprapun. Ar trebui poate să distingem între cunoaștere și familiaritate, luînd acest ultim cuvînt în accepția sa originară — nu în sensul de familiarizare. Nu este sigur, de altfel, că între familiaritate și iubire nu mai este încă o altă distincție de stabilit[1].

8 decembrie 1918 — Luînd în considerare raportul dintre gîndire și lucru, raport ce pare inclus în actul de predicație, se cuvine să observăm:

1) că lucrul nu poate fi niciodată privit ca o sumă de predicate, semnul + neraportîndu-se decît la forma pur mentală a acumulării (juxtapunerea intereselor);

2) că predicatul nu este decît simbolizarea, fixarea unui răspuns la o întrebare determinată, astfel încît se poate spune că *A este p* semnifică doar: în funcție de interesul *i*, *A* corespunde lui *p*;

3) că a ne întreba ce este *A* în afara predicatelor a,

[1] Inclin să cred că nu pot vorbi de sufletul meu decît în măsura precisă și exclusivă în care acest raport al iubirii, a cărui dialectică este în același timp emergență intelectuală și negare, se stabilește între mine și mine. Cuvintele sînt însă înșelătoare. Nu există aici termeni și un raport între ei. Există un ansamblu în realitate indivizibil (care este intimitatea cu sine, viața lăuntrică).

Scanned with CamScanner

BIBLIOTECA „G. IBRĂILEANU" IAȘI

b, c, d, înseamnă fie să ne întrebăm care sînt celelalte predicate ale sale (ceea ce are poate un sens, oricare ar fi predicatele enumerate, căci se poate ca o numărătoare exhaustivă să fie de negîndit), fie să ne întrebăm despre ceea ce *A* răspunde unei întrebări care nu este nici una din întrebările posibile, adică unei întrebări absente. Știm însă că acest răspuns nu este exact Zero. Este: *acesta*. *A* este un predicat (sau un ansamblu de predicate) determinat și afectat de indicele *acesta;* și doar acest indice este cel care îi conferă lui *A* substanțialitatea sa aparentă[1].

Nu avem deci dreptul să spunem că *A* se reduce la un ansamblu de răspunsuri; întrebările înseși nu sînt posibile decît pe baza lui *acesta*, a prezentării imediate.

10 decembrie 1918 — Lucrul este în mod evident ceea ce nu se păstrează; sîntem muritori în calitatea noastră de lucruri și nu de corpuri.

Această propoziție obscură se referă la un ansamblu de reflecții nedatate pe care le reproduc aici, în ciuda caracterului lor poate parțial contradictoriu.

Nu poate fi gîndit drept păstrat decît ceea ce, la rigoare, poate de asemenea să fie conceput ca și dispersat sau pierdut.

Păstrarea implică acțiunea unei forțe ce se opune dispersiei, adică unei unități concrete gîndite ca fiind exterioară sau interioară față de tot, care este și el, într-un alt sens, o unitate concretă sau cel puțin este interpretat ca atare.

Ideea de păstrare le implică pe acelea de protecție și de valoare: totul valorează ca tot fie pentru sine, fie

---

[1] De distins aici între *A* și *un A*. Orice judecată referitoare la *un A* este în fond ipotetică; judecata asupra lui *A* este categorică.

Scanned with CamScanner

pentru agentul care îl păstrează (nu aprofundez pentru moment această distincție).

Există continuitate între actul prin care gîndesc totul ca tot (nu doar ca agregat) — cel prin care îi confer o valoare, o calitate — cel prin care îl păstrez.

Exemplu: actul de a păstra o scrisoare, în loc de a o arunca sau a o rupe.

Întotdeauna, fie că se pune accentul pe identitatea de loc, fie că se face abstracție de schimbarea de loc, dacă aceasta se produce.

În mod superficial, se pare că există o diferență profundă între păstrarea unui lucru de către cineva și conservarea de sine prin sine; iar primul caz pare mai simplu decît al doilea. Dar o reflecție mai profundă arată că nu este deloc așa.

Hotărăsc să păstrez o scrisoare. Ce înseamnă aceasta? Pe de o parte, faptul că concep scrisoarea ca unitate concretă prezentînd o valoare (de un anumit ordin, lucru inutil de precizat aici), apoi faptul că acest act neagă forțele de dispersie (nu specific mai mult) ce se exercită prin simplul fapt că scrisoarea este un agregat și nu este legată în mod necesar de cutare loc (ea poate fi deci ruptă, chiar dacă din neatenție, rătăcită etc). Dar de fapt nu pot păstra scrisoarea decît pentru că o gîndesc în același timp ca pe un obiect fizic și pentru că țin cont de modul în care îmi este dată și de agenții dispersiei posibile. La baza păstrării *scrisorii* se află deci *ideea de scrisoare*. Aceasta din urmă nu este exterioară celei dintîi. Ele formează un ansamblu autonom. Păstrarea este legată de funcționarea acestui ansamblu; miezul său viu îl reprezintă valoarea, calitatea activă a scrisorii. Nu voi putea niciodată vorbi de conservare, decît în măsura în care voi construi cu ajutorul imaginației un ansamblu de acest tip (calitate prin care un agregat se neagă oarecum ca

Scanned with CamScanner

atare sau doar ca atare). Decurg de aici o serie de consecințe importante. Mai întîi ideea de conservare nu se poate aplica universului luat în totalitatea sa decît cu condiția de a nu fi privit ca o sumă, ca un ansamblu de elemente juxtapuse.

APLICARE LA MEMORIE

Se va pune întrebarea dacă amintirile se păstrează sau dacă există o activitate ce tinde să le păstreze. Dar această distincție nu are sens. Amintirile nu sînt exterioare activității psihice. Ideea de conservare implică locul, în măsura în care nu poate fi conservat decît ceea ce *într-un anumit raport* este un agregat. Amintirile nu pot fi păstrate decît în măsura în care sînt elemente — adică susceptibile de a fi dispersate. Dar ce înseamnă acest lucru? Există, într-adevăr, un sens în care amintirea să poată fi interpretată ca un element sau un agregat susceptibil de a se desface? Se pare că trebuie să recunoaștem că în realitate ideile spațiale de pierdere, de diseminație implică în fond ceva spiritual. Afirm că un tot se dispersează: aceasta înseamnă că el încetează de a fi dat ca tot unei activități psihologice, la care mă refer... A pierde înseamnă întotdeauna și în mod esențial chiar a uita. Experiența memoriei se află în realitate la baza experiențelor rudimentare, la care pretindem a o reduce.

Se va spune că poate să existe pierdere absolută, dispariție totală. Este evident însă că nu există dispariție decît pentru cei care supraviețuiesc și își amintesc, care opun pe *acum* unui *atunci* imaginat sau rememorat — dar mai ales pentru cei care la un moment dat au pierdut din vedere, au lăsat să le scape din atenție tocmai acel ceva

Scanned with CamScanner

pe care încearcă acum în zadar să îl reobţină. N-am putea concepe totuşi o atenţie vigilentă, continuă, dar neputincioasă în a reţine ceea ce se dispersează: mama ce nu îşi poate salva copilul pe moarte? Puterea efectivă de protecţie să fie oare măsura iubirii? Nu putem să gîndim acest lucru din cauza heterogenităţii radicale ce pare a exista între puterea spirituală, salvatoare, şi forţele de dispersie pe care le înfruntă — heterogenitate ce pare legată de însăşi natura finitului. Puterea spirituală ne apare — pe drept cuvînt sau nu — ca neputînd triumfa decît asupra neatenţiei, asupra dispersiei spirituale: credem de obicei că doar în acest mod indirect poate ea triumfa asupra dispersiei materiale, asupra forţelor materiale anarhice. Puterea spirituală, voinţa salvării impunîndu-se direct, pentru a le subjuga, forţelor fizice dizolvante, am afla astfel, în sens tehnic, miracolul[1], intervalul.

PROBLEMA PĂSTRĂRII TRECUTULUI

Există un sens în care ceea ce numim un eveniment reprezintă un adevăr etern (un ansamblu de judecăţi ce se întretaie); şi în acest sens ar fi absurd să vorbim de păstrare. Nu există păstrare decît a ceea ce durează — a ceea ce acuză *muşcătura timpului*. Se pare că trecutul nu se poate păstra decît în măsura în care el se transformă supravieţuindu-şi lui însuşi (la fel cum într-o melodie primele note sînt transformate de următoarele care le investesc cu o valoare pe care nu ar putea-o avea prin sine); amintirea nemişcată a lui Bergson este o pură abstracţie, ea nu poate dura, nu se poate păstra. Se va

[1] *N. 1925* — Dar nu există, oare, în adîncul nostru ceva ce protestează împotriva acestei distincţii prea nete între cele două tipuri de dispersie, presentimentul unui alt adevăr încă informulabil?

Scanned with CamScanner

spune însă că totuși scrisoarea păstrată nu durează. Dar ea durează în și prin gîndirea ce o păstrează, ce veghează asupra ei. Ea durează în măsura în care este încorporată unui organism viu, și la fel se întîmplă cu evenimentul ce durează în măsura în care este rememorat și colorat de către prezentul în mișcare ce îl evocă și și-l opune. Am putea fi tentați să spunem de asemenea că scrisoarea durează din punct de vedere material, în sensul că se uzează — scrisul se șterge etc. Dar toate acestea nu sînt decît expresia temporală a scrisorii considerate ca lucru, ca agregat, a scrisorii în măsura în care ea nu este păstrată.

Dificultățile abundă însă. Principiul ce păstrează apare ca durînd și el. Iar pe de altă parte, această durată implică păstrarea de sine etc. Nu vom ajunge oare, tocmai prin faptul de a vedea în Dumnezeu primul principiu al oricărei păstrări, să îl convertim într-un adevăr etern? Un adevăr etern însă imposibil de păstrat sau, dacă vrem, de salvat.

Eternul: este el oare limita inferioară a oricărei păstrări? *Ceea ce nu acuză mușcătura timpului?* În acest sens, doar elementul ar fi etern; nedeterminatul, necalificatul (căci orice calitate se referă la un ansamblu de calități diferite și, prin urmare, este implicată în durată). Este evident că, înțeles în acest sens, eternul este infratemporal, eternitatea nefiind decît o valoare negativă. Se poate însă concepe o limită superioară a păstrării? Aici se află adevărata problemă a eternității. Problemă deosebit de obscură: căci dacă concepem actul ce percepe o durată în întregul și în prezentul ei ca fiind în mod cert etern, — se pare că acest act el însuși trebuie să fie sau o clipă, privilegiată poate, dar oricum implicată într-o durată ce o copleșește, sau un simplu adevăr, adică o abstracțiune.

Scanned with CamScanner

În toate cazurile mi se pare lucru confirmat faptul că eternul nu poate fi definit în afara unui raport cu valoarea (cu riscul de a se reduce la ceea ce am numit infratemporal) . . .

Am reflectat din nou asupra raportului misterios dintre păstrare și creare. Nu există păstrare decît în ordinea creatului, care este totodată ordinea celor ce *valorează* (păstrarea implicînd lupta activă împotriva disoluției).

Tindem să privim ceea ce ni se întîmplă ca pe o succesiune de secvențe ce se perindă prin fața noastră, dar care nu merg nicăieri, nu vin de nicăieri. Imagine de neînțeles. De altfel, este imposibil de conceput acest raport între ceva ce se întîmplă și mine, cel căruia *aceasta* mi se întîmplă. Cred că se află aici un hău aproape încă nezărit.

11 decembrie 1918 — Despre posibilitatea de a prezice (à propos de extraordinarul caz T).

În ce condiții este posibilă predicția? A profetiza înseamnă a vedea, ceea ce se va întîmpla trebuie, deci, să fie deja, dar în ce sens? Acest lucru nu poate fi prezent în sensul în care este un obiect ascuns ce mi se va dezvălui deîndată. Întrebarea *unde?* nu are semnificație aici (unde este?). Ceea ce va fi este deja, dar pentru un altul. Acest alt el însuși — prevede el? Poate, dar în acest caz nu avansăm; întrebarea se pune din nou pentru altul. Trebuie deci ca seria aceasta poate foarte lungă de conștiințe ce văd să aibă ca finalitate o conștiință clarvăzătoare a devenirii, care să fie în același timp prezent și viitor. Acest lucru poate fi precizat cu ajutorul exemplelor. Improvizez o povestire, dar știu unde vreau să ajung; nu prevăd doar situația spre care se îndreaptă povestirea mea. Știu ce va fi, pentru că vreau să fie. *Proiectez.* Orice predicție mi se pare a implica participarea poate întru

Scanned with CamScanner

totul indirectă la viaţa unei conştiinţe ce proiectează. Această conştiinţă nu prevede, ea creează în avans. Dar aplicaţiile acestui lucru sînt nenumărate. Mai întîi se poate să *văd* ceea ce nu va fi; căci se poate concepe situaţia în care conştiinţa clarvăzătoare a devenirii să nu fie totuşi atotputernică şi în măsură să îşi realizeze proiectul. În consecinţă, va trebui să recunoaştem că a putut exista viziune efectivă fără ca profeţia să fie confirmată de fapte. Pe de altă parte, această conştiinţă, în măsura în care improvizează, poate să ajungă să se servească, în vederea propriilor obiective, de o materie empirică ce îi este oferită din afară. Este posibil să existe aici un aspect imprevizibil din punctul de vedere al fiinţelor ce participă la proiecţia sa, şi aceasta în măsura în care acest aspect există pentru ea însăşi, în măsura în care nu ştie în ce fel va proceda. Se poate de asemenea ca, ceea ce este imposibil pentru ea, să fie, dimpotrivă, dintr-un alt punct de vedere, în interiorul unui alt sistem de referinţe, obiect de predicţie posibilă.

Este evident că ceea ce nu înţeleg prea bine este raportul dintre această conştiinţă sau supra-conştiinţă şi conştiinţa mea sau a voastră. Ea îmi apare ca fiind totodată mai complexă şi mai eficace: ar fi dotată, în fond, cu o putere de concentrare superioară. Dar este ea, la drept vorbind, o „alta"? Am fi tentaţi să spunem că sîntem organici în raport cu ea. Acest lucru este însă inteligibil?

12 decembrie 1918 — Am descoperit în această dimineaţă o articulaţie capitală. Întrebările la care pot răspunde sînt doar cele ce se referă la o informaţie pe care sînt în stare să o dau (chiar dacă se referă la mine însumi). Ex.: care este capitala Afganistanului? Vă place fasolea? Dar cu cît mai mult este vorba de ceea ce sînt

Scanned with CamScanner

ca totalitate (și nu de ceea ce am), cu atît răspunsul și chiar întrebarea își pierd orice semnificație; de ex.: sînteți virtuos? chiar: sînteți curajos?[1]

Iată de ce nu are în fond nici un sens să întrebăm: credeți în Dumnezeu[2]? în cazul în care credința în Dumnezeu este receptată ca mod de a fi și nu ca opinie asupra existenței unei persoane. Același lucru este valabil poate pentru credința în nemurire. Rezultă de aici:

1) că credința altuia nu poate fi cunoscută de mine (ea nu poate fi obiectul unor întrebări);

2) și acest lucru este capital: în măsura în care orice reflecție, orice dialog cu mine însumi este reproducerea interiorizată a unui dialog cu altul, credința mea nu poate deveni pentru mine un obiect într-o măsură mai mare decît ființa mea: nu mă pot întreba în realitate despre ea (Aici se află sensul cel mai profund al piesei *Palais de Sable*, pe care mi se pare că nu l-am înțeles niciodată atît de clar). Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi niciodată un terț în raport cu diada eu — subiect, eu — obiect, și acest lucru conferă un sens deplin însemnărilor din 23 iulie 1918.

Explicații: credința altuia — de precizat ce înseamnă aceasta — nu poate fi pentru mine decît obiect de credință; dar din moment ce cred în *ea*, cred *cu el*. De fapt, necredinciosul nu crede în credința altuia; înțeleg prin aceasta nu faptul că o judecă drept nesinceră (cu toate că se întîmplă adesea), ci că el interpretează această credință ca pe o judecată existențială eronată. Cînd mi se spune: credeți în Dumnezeu? se presupune o întrebare de tipul: credeți că planeta Marte este locuită? sau: sînteți

---

[1] *N. din 1925* — Acest aspect se identifică cu problema centrală din *Un Homme de Dieu*.

[2] *N. 1924* — În măsura în care credința în Dumnezeu este reală, ea reprezintă un mod de a fi, o modificare ontologică.

Scanned with CamScanner

impresionabil? În ambele cazuri se rămîne în afara a ceea ce este esențial în credință: și anume un mod personal de a atribui o calitate metafizică lumii, adică experienței[1]. Este evident, pe de altă parte, că atitudinea scepticului constă adesea în a privi credința ca pe o dispoziție subiectivă, căreia îi corespunde poate o realitate. Dar acest dualism nu este în nici un caz de susținut. Căci a-l gîndi pe Dumnezeu înseamnă a-l gîndi ca fiind legat de afirmația ce se referă la el (și, fără îndoială, ca făcînd parte din ea); a-l gîndi pe Dumnezeu ca fiind real înseamnă a afirma că este important pentru el ca eu să cred în el, pe cînd a gîndi masa înseamnă a o gîndi ca fiind cu totul indiferentă faptului că o gîndesc. Un Dumnezeu de care credința mea nu s-ar interesa nu ar fi Dumnezeu, ci o simplă entitate metafizică. Scepticul va spune poate: fie; *sau* crezi în Dumnezeu, caz în care credința nu face decît să-ți atribuie ție însuți o calitate, *sau* credința ta are o valoare metafizică, și în acest caz ea prezintă într-adevăr importanță pentru Dumnezeu. Vreau să analizez semnificația precisă a primei alternative.

Ea constă în faptul de a opune unei afirmații (cred în Dumnezeu), care este privită ca avînd dreptul de a se transforma în întrebare, acest răspuns (*da, dar* Dumnezeu nu există); adică de a admite că *realitatea* (?) opune prin gura unui interpret avizat sau informat un răspuns negativ la acea întrebare; o persoană informată vă declară că acel *el* nu este de natură divină. Acest lucru putîndu-se însă interioriza pentru credinciosul însuși, este evident că ajungem să ne situăm cu totul în afara con-

[1] *N. 1925* — Acest mod de exprimare nu mi se pare astăzi nici foarte clar, nici foarte adecvat; nu este vorba, într-adevăr, de o calitate în sine contingentă în raport cu obiectul căruia subiectul i-ar atribui-o, ci de o relație *sui generis* între individul real, care nu este nici formă impersonală, nici pur conținut empiric, și realitatea la care aderă și se percepe pe sine ca aderînd prin invocație.

Scanned with CamScanner

diţiilor definite anterior, din moment ce am specificat că Dumnezeu nu poate îndeplini rolul acelui *el*, al *terţului* în raport cu un dialog[1]. Părem de fapt a spune (nouă înşine sau altuia; este acelaşi lucru): „Afirmaţi că există un terţ care este Dumnezeu, dar acest terţ nu este Dumnezeu; nu există nimic în el care să fie de natură divină". Or, acest răspuns *la o întrebare care nu se pune* este lipsit de sens (din moment ce se excludea tocmai posibilitatea unui raport triadic între subiect, el însuşi şi Dumnezeu). În consecinţă, prima alternativă nu are sens sau mai degrabă nu este decît o confirmare negativă a ceea ce fusese conceput iniţial.

Poate că reflecţiile acestea aruncă o oarecare lumină asupra dificilei probleme a raportului dintre subiect şi predicate. Nu s-ar putea spune într-adevăr că, în măsura în care subiectul există cu adevărat (în sensul în care eu exist), el nu comportă într-o măsură mai mare decît mine o determinaţie pe calea întrebărilor şi a răspunsurilor? La întrebarea: sînt blond? sînt gurmand? etc. pot să răspund fără greutate. Din momentul în care gîndesc un lucru ca subiect (şi cred că acest mod de a-l considera poate fi nelegitim în anumite cazuri), îl gîndesc ca fiind susceptibil de a răspunde la întrebări detaliate, nu la o întrebare globală[2]. Acest lucru este evident pentru

---

[1] Este esenţial de notat că toate aceste afirmaţii se leagă de ceea ce am spus altă dată despre imposibilitatea de adeverire. Este posibil de adeverit tot ceea ce ţine de ordinea lui *el*; este imposibil de adeverit (transcende adică orice adeverire) ceea ce nu comportă decît un raport diadic. (Ar trebui adăugat că adeverirea presupune posibilitatea unor substituţii în număr nedefinit, substituţii care, dimpotrivă, nu pot fi concepute cînd mă aflu în prezenţa unui *tu*. Acest lucru este capital.)

[2] Tocmai din acest motiv substanţa nu poate fi cunoscută, adică depăşeşte dialectica: şi de altfel acest lucru se înţelege uşor: cum ar putea ea face altceva, pentru a ne răspunde, decît să se detalieze? Dacă se oferă în bloc, momentul lui *el* se identifică cu cel al lui *tu*; ne aflăm în domeniul diadei (adică în afara cunoaşterii ce vizează o realitate terţă).

Scanned with CamScanner

o persoană sau poate chiar pentru Dumnezeu. Dar se poate ca în virtutea unei confuzii și prin analogie să interpretez un lucru ca *avînd* caracteristici și ca fiind de nedefinit în afara caracteristicilor sale. Poate că ar trebui eliminată cu totul ideea de lucru (subiect) și înclin să cred că așa și trebuie. Se va spune pesemne că acest substanțialism este, de asemenea, nejustificabil în ceea ce mă privește pe mine? Dar în măsura în care mă gîndesc pe mine ca *eu* (și orice decizie, orice acțiune presupune acest lucru), mă interpretez ca un tot; la fel, în măsura în care iubesc, în care sînt iubit etc. Am ajunge deci la această propoziție importantă: în măsura în care o realitate este interpretată ca un tot, ea este transcendentă traiectului unei gîndiri ce procedează prin întrebări și răspunsuri; între ea și conștiință nu se poate stabili decît un raport diadic (sau mai exact: ceea ce apare reflecției ca fiind un atare raport; căci atunci cînd nu sîntem decît doi, sîntem într-un fel unul singur, deoarece pseudo-dualismul epistemologilor este în realitate un trialism). Raportul diadic reprezintă ceea ce în cercetările mele anterioare am numit participare. Pe această cale, între reflecțiile mele actuale și cele de odinioară se stabilește o unitate completă. Se poate înțelege prin aceasta că a crede în Dumnezeu înseamnă a întreține cu realul relații diadice. Este evident însă că o asemenea formulă excesiv de abstractă trebuie să fie elucidată și specificată.

Dumnezeu este realitatea ce nu poate fi în nici un fel interpretată ca fiind *ea;* nu tocmai acest lucru vroiam să-l spun cînd pretindeam că nu există judecăți posibile referitoare la Dumnezeu? Dar această problemă trebuie încă aprofundată. Nu există judecăți specifice lui *tu?* Cînd spun cuiva: *tu ești bun.*

Mi se pare însă că trebuie să notăm că orice jude-

Scanned with CamScanner

cată de tip *tu* este destinată să fie înțeleasă; există în ea o finalitate ce nu există în judecata de tip *el*. Mi se va obiecta că aceasta din urmă este destinată a informa. Dar tocmai acest lucru nu se aplică judecății specifice lui *tu*, sau cel puțin doar în plan secundar. Orice judecată de tip *tu* exprimă un raport între mine și interlocutor, precum și voința ca raportul acesta să fie cunoscut de el. (Tu ești bun = află că te consider bun.) Nu ar exista de fapt decît raporturi personale între credincios și Dumnezeu, și a te situa în afara credinței ar însemna a-ți interzice să-l gîndești pe Dumnezeu.

Totuși, această teorie în întregul ei este o reflecție despre credință, care nu implică însă transformarea credinței într-un raport între subiect și obiect. De văzut.

14 decembrie 1918 — Existență și predicație.

Nu există decît ceea ce poate fi obiect al predicației, ceea ce poate fi determinat (pentru a emite o judecată existențială, este nevoie de o determinare prin predicate). Rezultă de aici o relație distinctă între faptul că este lipsit de sens să spunem că Dumnezeu *există* și imposibilitatea de a-i atribui determinații, de a-l converti într-un *el*.

Dar acest mod de a-l gîndi pe Dumnezeu nu îl face cu totul dependent de mine, din moment ce doar obiectul este perceput ca independent de actul prin care îl concep? De unde această problemă evident absurdă, dar pe care cu greu poți să nu ți-o pui: ce este Dumnezeu în măsura în care nu mă gîndesc la el? Este evident însă că (lăsînd de o parte faptul că formularea „a te gîndi la Dumnezeu" este profund ambiguă) a întreba acest lucru înseamnă a-l reconverti pe Dumnezeu într-un terț. Iată o persoană care era cu mine, mă părăsește, mă întreb ce s-a întîmplat cu ea; această între-

Scanned with CamScanner

bare are același sens ca și pentru un lucru. Ea nu este posibilă decît datorită faptului că persoana respectivă poate fi interpretată, într-o oarecare măsură, ca un lucru. În măsura în care există însă între ea și mine un raport spiritual, această întrebare schimbă datele problemei. De *precizat*.

Întrezăresc mai bine sensul judecății specifice lui *tu*. În măsura în care informează, ea implică faptul că *el* există *în tine*, *pentru tine*, sau cel puțin faptul că admit un astfel de lucru. Iată ce vreau să spun: dacă într-adevăr judecata mea *tu ești* sau *tu nu ești* cutare sau cutare lucru, *tu ai sau nu ai o anumită calitate* este destinată să te informeze, înseamnă că admit că există în tine ceva, ce nu este pentru tine, referitor la care m-ai întrebat (cel puțin în plan virtual). Dacă dimpotrivă această judecată nu are drept obiect să te informeze despre tine, ea nu se referă deci decît la mine (despre mine te informează); atunci, pentru tine, *el* este în *mine* (ești bun: te admir etc.). Cum se pot aplica, aceste reflecții cu privire la Dumnezeu? Prima formă este în mod sigur de neaplicat aici; căci în fond este o formă de tip *el*, îți vorbesc despre un altul, care nu se confundă decît verbal cu mine. Poate să existe acum în mine *el*, pentru Dumnezeu? Se pare că întrebarea trebuie modificată, pentru a avea un sens inteligibil. A doua formă nu mi se pare mai acceptabilă: căci a spune că *el* există în mine în raport cu Dumnezeu înseamnă a-l gîndi pe acesta ca terț, înseamnă în fond a vorbi despre Dumnezeu cu tine însuți. Aici trebuie aflat poate sensul real al ideii de omniscientă divină. În acest caz, ca și în altele, experiența iubirii ne arată calea. *El* nu ar exista în mine, pentru *tine*, dacă ne-am iubi într-adevăr tu și cu mine și aceasta nu înseamnă că tu ai avea intuiția ființei mele, ci că eu mi-aș afla *adecvația* cu tine prin tine.

Scanned with CamScanner

18 decembrie 1918 — Ceea ce îmi dă de gîndit în această dimineaţă este faptul de a înţelege în ce fel Dumnezeu poate să mă depăşească întru totul, fără să devină *el* pentru mine. Trebuie deci să reluăm noţiunile fundamentale, pentru a le elucida sensul. În principiu şi în mod curent, fiinţa căreia mă adresez este cineva despre care pot vorbi (şi prin urmare asupra căreia pot reflecta). Această posibilitate implică o dublă limitare, a ei şi a mea; ea presupune faptul că o pot interpreta ca pe cineva care nu este prezent, că pot face abstracţie de ea; şi de asemenea, în ceea ce mă priveşte, că legătura dintre noi nu este absolută (despre fiinţa pe care o iubesc în mod absolut nu pot să vorbesc în mod real cu un terţ): se va spune oare că nu este vorba decît de un sentiment contingent? Obiecţia nu ar fi prea constructivă. În realitate, fiinţa pe care o iubesc nu are pentru mine calităţi; o percep ca pe o totalitate şi de aceea ea este refractară la predicaţie. Precum opera de artă: cu cît o apreciez mai mult, cu atît mai puţin o pot califica, orice asemenea calificare părîndu-mi inadecvată faţă de ceea ce resimt. Iubirea cuprinde însă oare afirmarea unui conţinut închis, epuizabil? Dimpotrivă, ea vizează un infinit. Nimic mai fals decît să-l identifici pe *tu* cu un conţinut limitat, circumscris. Participarea la trăirea divină nu se poate înţelege decît ca participare la infinit. Acesta însă nu poate fi gîndit în afara acestei participări; este ceea ce am încercat cu toate mijloacele să exprim în 1914. Fără îndoială că participarea nu se detaliază, dar aceasta nu înseamnă că totul mi se oferă deodată — ceea ce nu ar avea nici un sens. Cînd vorbesc cu cineva faţă de care nu resimt nimic asemănător cu iubirea, acela îmi apare ca susceptibil de a-mi furniza un anumit set de răspunsuri la întrebări ce îl vizează (cum se numeşte? unde şi cînd s-a născut? etc.).

Scanned with CamScanner

El este el însuși, dacă vrem, un chestionar completat. Cu cît iubesc mai mult o ființă, cu atît particip mai mult la viața sa și cu atît mai mult acest mod de a o gîndi se dovedește inadecvat. Ea se află dincolo de toate aceste întrebări ce îmi apar ca nesemnificative, ca absolut exterioare.

Nu are nici un sens să spunem că ființa pe care o iubesc s-a născut în data cutare, în locul cutare etc... Aceste determinații nu îmbogățesc cu nimic conținutul (?) la care se referă iubirea mea. Fără îndoială, se poate trage de aici concluzia că a iubi în mod real o ființă înseamnă a o iubi întru Dumnezeu. Dar acest lucru trebuie să fie neapărat precizat.

O altă dificultate apare. Nu sîntem oare obligați să gîndim ceva ce ar fi un *terț* în raport cu Dumnezeu și cu credinciosul (care pentru ei ar avea rolul lui *el*) fără de care orice dialog ar fi imposibil? Cu alte cuvinte, nu vom ajunge oare totuși în domeniul triadic? Este evident că acest lucru este de o importanță capitală. Lumea ar fi un terț în dialogul nesfîrșit pe care îl întreținem cu Dumnezeu; dar atunci nu este ea un *el* pentru ambii?

Iată poate o explicație: cel care iubește află în lucruri un motiv de respect pentru ceea ce iubește. Îndrăgostitul *oferă* lumea iubitei sale și se oferă de asemenea pe sine. „Toate îți aparțin." Rămîne să înțelegem în ce fel, pe de altă parte, credinciosul privește „toate" acestea ca fiind în același timp *create de* Dumnezeu. Nu pot aprecia prea bine acum; totuși știu că am înțeles. Se pare că există în toate cazurile un fel de consacrare, pe care credinciosul i-o conferă lui Dumnezeu. Am putea spune metaforic, și îndepărtîndu-ne mult de limbajul riguros de care ne-am folosit, că Dumnezeu așteaptă de la fiecare credincios să-i confere divinitatea. Ceea ce ne permite să evităm problemele insolubile ale teodiceei.

Scanned with CamScanner

Mi se pare că îl putem face pe necredincios să înțeleagă acest lucru: el nu poate vorbi *încă de* Dumnezeu... Am găsit ieri această formulare: cînd vorbim *de* Dumnezeu, putem fi siguri că nu de *Dumnezeu* vorbim. Lucru de care trebuie să ținem seama cînd interpretăm pe Dumnezeu ca și creator. Cred că nu este aici decît o deformare a acelui „Yours, oh! my God!", pe care vederea unui spectacol emoționant îl smulge sufletului religios. Căci acest apel către Dumnezeu nu are sens și valoare decît acolo unde există o emoție. Altfel, nu este decit o formulă mecanică sau începutul idolatriei.

Și cred că aici se află sensul raportului indicat anterior. Fără îndoială că ofer ceva lui Dumnezeu, dar ceea ce ofer îi aparține deja. Această consacrare este totodată un fel de restituire. Lucru ce trebuie, fără îndoială, aprofundat. Aparținîndu-i lui Dumnezeu, trebuie să mă ofer lui, să mă întorc spre el. Se află aici o taină, cuprinsă însă chiar în relația ce mă unește cu Dumnezeu.

Consecințe referitoare la rugăciune*.

Orice rugăminte se adresează unei ființe libere (înțeleg prin aceasta: care stăpînește o anumită ordine); ea este concepută ca susceptibilă de a fi înțeleasă și de a-l influența pe cel căruia i se adresează. Să remarcăm că atunci cînd este adresată unei ființe limitate, fie ea nu este înțeleasă, fie nu este luată în considerare. Lucrurile stau la fel în cazul lui Dumnezeu? Ființa limitată poate să nu țină seama de rugăminte, deoarece cel care i-o adresează rămîne pentru ea un *el* cu care nu se identifică în nici un fel. Dar nu se poate ca eu să fiu „el" pen-

---

* *Prière: rugăciune* (sau rugă) atunci cînd se adresează nelimitării divine gîndite în puritatea lui Tu; *rugăminte* însă, atunci cînd se apelează la înțelegerea ființei limitate, gîndite ca un „el" străin — n.tr.

Scanned with CamScanner

tru Dumnezeu. Admiţînd deci că lucrul pentru care m-am rugat nu s-a realizat, nu voi putea spune că ruga mea n-a fost înţeleasă (sau dacă o spun, aceasta doar în cazul în care voi înceta să fiu conştient că lui Dumnezeu i-o adresez: voi cădea în idolatrie). Resentimentul meu se va exprima printr-o formulă cu desăvîrşire umană specifică lui „el". Se va spune că în orice caz trebuie să mă închin în faţa sentinţelor divine şi că este inutil să mă rog? Ar însemna însă să-l transform pe Dumnezeu (realitatea divină) într-o ordine abstractă, într-un *el* pur: înseamnă a cădea într-o altă idolatrie, aceea a necesităţii. Între aceste două idolatrii nu există decît un cîmp îngust, care este tocmai spaţiul gîndirii religioase. Regăsesc aici *in concreto* ceea ce am spus mai sus. Rugăciunea mea nu poate fi gîndită ca neinteresîndu-l, ca neatingîndu-l pe Dumnezeu: în acest sens, rugăciunea mea este în mod sigur eficace. Se va spune totuşi că sentinţele divine au fost date din vremuri imemoriale? Sînt convins însă că dacă „din vremuri imemoriale" înseamnă: „există un timp imposibil de măsurat", ne aflăm în plină erezie (şi poate chiar în miezul absurdului). Acest lucru trebuie însă aprofundat. A te ruga înseamnă a refuza cu putere să-l gîndeşti pe Dumnezeu ca pe o ordine, înseamnă să-l gîndeşti într-adevăr ca Dumnezeu — ca pe un Tu pur.

18 ianuarie 1919 — Înţeleg acum cu claritate sensul piesei *Iconoclaste:* faptul că există o valoare proprie tainei. Iar acest lucru se leagă de o întreagă ordine de idei, ce îmi pare esenţială. Faptul de a fi cunoscută nu schimbă natura unui lucru, ci îi transformă valoarea; îi conferă o semnificaţie reînnoită şi prin aceasta o eficacitate superioară. Lucrurile stau poate la fel, pe un alt plan, în cazul tainei . . . Există anumite raporturi superioare, care

Scanned with CamScanner

nu se definesc și nu se elucidează decît prin comuniunea întru taină. Ceea ce nu are nici o legătură cu agnosticismul banal după care, dimpotrivă, faptul de a fi cunoscut sau nu, nu schimbă cu nimic obiectul. Tocmai aici se află diferența dintre tainic și ignorat. Nu este tainic decît ceea ce urmărește a nu se revela. Trecerea de la ideea de taină la cea de revelație.

21 ianuarie 1919 — A numi o ființă înseamnă a efectua un fel de translație subtilă a lui *tu* în *el*. A numi înseamnă a reaminti și a-ți reaminti că lucrul despre care vorbești poate fi obiect de invocație (îmi amintesc cît de vexat era M. cînd, în prezența sa și vorbind despre el, spuneam *el*).

Revin asupra ideii de taină. Nu există taină decît în ordinea *cunoașterii*... Ceea ce este necunoscut și nu cunoaște este doar ignorat. Ceea ce cunoaște și nu vrea să fie cunoscut, procedînd astfel încît să nu fie cunoscut, acest lucru este tăinuit (există, de asemenea, categoria a ceea ce nu are puterea de a se face cunoscut — ceea ce aparține tot ordinii ignoratului). Ideea de taină o implică deci pe cea de putere; ea este legată de însăși ideea de Dumnezeu. A gîndi pe Dumnezeu înseamnă în mod hotărît a-l gîndi ca existînd în acest sens tainic. Se va obiecta că, gîndindu-l astfel, îi încalc deja tăinuirea? Trebuie să înțelegem însă că ceea ce nu este cunoscut ca tainic nu participă în nici un fel la taină (este de ajuns să ne gîndim la ceea ce se petrece într-un roman bazat pe o enigmă, pentru a ne da seama de acest lucru). Ar trebui acum să ne întrebăm dacă nu devin eu însumi oarecum tainic pentru ființa ce dorește să rămînă tăinuită pentru mine — și de asemenea pînă la ce punct tainicul este obiect de întrebări și de răspunsuri: acest lucru este capital.

Scanned with CamScanner

O lume din care tainicul ar fi exclus și în care tot ceea ce ar avea puterea de a se comunica s-ar comunica direct, spontan — această lume nu este în nici un caz a noastră. Există deci o relație intimă între ideile de taină și de valoare. Nu este tainic decît ceea ce este susceptibil să mă intereseze, să prezinte o valoare pentru mine. De ce, într-adevăr, *altul* s-ar reține să-mi comunice ceea ce nu m-ar interesa deloc? Trebuie să existe un motiv pozitiv pentru a nu-mi comunica și nu doar lipsa unui motiv. Acest lucru este foarte important. Trebuie, deci, să existe un interes comun. Mi se pare însă evident că celălalt, în măsura în care eu mă gîndesc pe mine ca existînd pentru el, devine un „tu" pentru mine. Nu există deci taină posibilă decît în ordinea lui *tu*[1]. Ceea ce agnosticismul n-a bănuit niciodată . . .

22 ianuarie 1919 — Prin chiar esența sa, obiectul exclude orice taină. El nu poate fi gîndit decît ca fiind indiferent față de actul prin care îl gîndesc. Aici se află adevărul adînc al realismului; nu pot gîndi obiectul ca atare decît în termeni realiști — și de îndată ce gîndesc un subiect ca obiect, lucrurile se petrec la fel.

(Ar fi mai bine poate să spunem că realismul este cuprins în definiția, în însăși ideea de obiect; lucru pe care idealistul nu numai că îl admite, dar îl și proclamă.)

11 februarie 1919 — Este evident că anunțul ce răspunde la o întrebare nu știe că eu întreb — și nici cel care l-a dat. Anunțul se adresează — și răspunde — unui chestionar în general. Doar că lucrul acesta arată în ce măsură ne aflăm aici în plin abstract; întrebările

[1] Nu mai sînt absolut convins de valoarea acestui raționament — 1925.

Scanned with CamScanner

„unde duce acest drum?“, „este interzis accesul în această grădină?“ etc. se adresează „oricui“.

Nu ni se pare că insistăm inutil asupra solidarității dintre ceea ce am numit gîndire dialectică și faptul de a gîndi prin subiecte și predicate (ceea ce include dialectica). Subiectul ca atare nu este decît un chestionar completat.

Cu privire la *What is the real Julius Caesar* (Bradley — *Essays on truth and reality).*

Mi se pare că atitudinea mea este cu totul diferită de aceea a lui Bradley. Pentru mine, ființa nu este într-adevăr imanentă decît pentru gîndirea îndrăgostită și nu pentru judecata ce se referă la ea. P. îmi spunea: „Imaginați-vă că sînt văzut ca un simplu șoarece de bibliotecă, pe cînd eu . . .“. În acest caz, este clar că nu există decît o identitate nominală între subiectul judecății și realitatea la care se referă judecata. A judeca înseamnă a clasa. A judeca cu exactitate un individ înseamnă a-l clasa corect: ce înțelegem prin aceasta? Pe de-o parte, că trebuie să existe o corespondență între felul de a clasa al celui ce judecă și cel al interlocutorilor săi (pe care îi presupunem informați); pe de altă parte, că actele ulterioare ale individului trebuie să fie astfel încît să nu facă necesară o revizuire continuă a clasării inițiale. Mi se pare evident însă că o judecată ca atare nu are nici o valoare ontologică. Nu înțeleg ce sens ar avea să spunem că obiectul clasării este sau nu este prezent. (Aș spune că orice judecată se află la periferia realului.) Aceasta se leagă de trialismul meu. Judecata se referă în mod esențial la un *el,* la ceva ce este considerat a fi „categorizabil“ în afara oricărui răspuns.

22 februarie 1919 — Conversație extrem de interesantă cu P.

Scanned with CamScanner

Se întreabă dacă se poate concepe — chiar și în ipoteza spiritistă — ca un „spirit" să poată fi identificat". Să admitem chiar că se produce o revelație referitoare la ceea ce doar spiritul a putut ști (conținutul unei valize sigilate de el în timpul vieții): nu este posibil să intru în comunicare simpatetică cu starea sa sufletească de atunci care, în esență, rămîne în mod sigur actuală? În consecință, faptul că nici un contemporan nu știe nimic nu ar fi o dovadă negativă valabilă.

Am opus din nou comuniunea (caut un echivalent pentru *mit-sein)* și transmiterea; am observat că însăși transmiterea propriu-zisă (prin scrisoare, telegramă etc.) implică în fond o solicitudine iubitoare, în orice caz cel puțin o voință de a proteja conținutul interpretat drept valoare.

În realitate, doar iubirea ar putea *identifica* prin recunoașterea unei continuități spirituale: ne-am afla într-o ordine în care nu am putea spune decît „ești tu" și nu: „este el". Am reflectat asupra faptului că mortul prezent în evocare nu răspunde; am remarcat că tot ceea ce se poate spune cu adevărat este că el nu informează, nimic însă nu ne permite să afirmăm că prezența sa reală nu este sporitoare (imposibilitatea unei etiologii în ordine spirituală)[1].

Revin la cazul valizei. Pornim de la ideea (sau pseudoideea) că există o informație de „extras" „undeva" — și întrebăm unde? Dar cine spune informație, spune cu siguranță transmitere prin semne; ceea ce este adevărat, fie că îmi consult ghidul sau un călător. Apreciez memoria (sau creierul) acestuia drept echivalent al unui anuar, al unui memento sau al unui fișier. Doar că memoria, putînd practic îndeplini pentru mine această sar-

[1] Ar trebui chiar să ne întrebăm dacă la un anumit nivel termenul de cauză își păstrează vreun sens.

Scanned with CamScanner

cină, nu este ea însăși un sistem de semne. Prin urmare, cînd vorbim de „a scruta într-o conștiință" ce vrem să spunem? Dacă am fi în măsură într-adevăr să obținem o informație, ar trebui să aibă loc o operație riguros analoagă celei ce constă în a citi (a descifra) sau a asculta și a interpreta, ceea ce nu are sens. Trebuie deci să existe comunicare cu memoria *ca memorie* (cu alte cuvinte, ca act sau ca viziune, nu ca sistem de semne). *Vizionarul nu citește în mine,* el *își amintește de mine în locul meu.* El participă la memoria mea, neinformîndu-se mai mult decît mine cînd îmi rememorez trecutul.

Îmi dau prea bine seama că un asemenea lucru este foarte greu de acceptat și se denaturează aproape instantaneu pentru imaginație. Iată într-adevăr în ce fel lucrurile tind a fi reprezentate. Se admite:

1) că a-ți aminti înseamnă a inventaria sau a relua o fișă dintr-un fișier;

2) că subiectul A posedă (?) o colecție C de amintiri, că subiectul B o alta C'; este de la sine înțeles că B poate face să treacă un element *e* din C' în C dacă îl convertește în obiect pentru A, dacă îl comunică (oral sau în scris sau în orice alt mod);

3) că este deci imposibil ca A să găsească în colecția sa un element care nu a fost *pus* acolo.

Repet însă că nu trebuie să identificăm memoria cu colecția: a-ți aminti înseamnă în realitate a retrăi (conform cu anumite modalități) și nu a extrage o fișă; se înțelege astfel că abstractul nu poate fi decît transmis sau comunicat, tocmai pentru că este trăit cu intensitate minimă.

Formulării subliniate mai sus ar trebui poate să i-o substituim pe aceasta, cu toate că ea pare încă și mai paradoxală: *Trecutul meu devine cel al vizionarului.* (Se va spune că nu ar putea fi în nici un caz vorba de *tot*

Scanned with CamScanner

trecutul meu; dar această fragmentare nu are sens în sine; să spunem că atenţia vizionarului se concentrează asupra unui moment privilegiat din trecutul meu devenit al său.) Ce este *trecutul meu*? Ce raport există între trecutul meu şi mine? Observ că sînt cu atît mai puţin trecutul meu cu cît îl apreciez mai mult drept o colecţie de evenimente înregistrate sau înseriate în timp, corpul meu servindu-le drept liant. Invers, din ceea ce sînt, este cu atît mai greu să întocmeşti un inventar cu cît cuvîntul „a fi" dobîndeşte un sens mai profund (mă gîndesc în acest moment la ideile mele în măsura în care ader la ele, la sentimentele mele, la credinţele mele). Dacă deci prin *trecutul meu* se înţelege trecutul ce sînt, şi în măsura în care sînt acest trecut în opoziţie cu cel pe care îl *am*, trebuie spus că acel trecut nu ar putea fi gîndit în nici un fel sub formă de colecţie, ci dimpotrivă ca obiect de credinţă sau de iubire; [şi relaţia mea cu acel trecut rămîne inevitabil precară şi tainică. Tocmai aceste „elemente" din lăuntrul meu, rareori disponibile, au fost puse în evidenţă atît de minunat de către Proust, cu toate că trebuie fără îndoială să distingem între ceea ce ele sînt poate în sine şi apercepţiile intermitente şi fulgurante prin care ele par a ne fi date în anumite momente privilegiate].

Trebuie să recunosc că cele afirmate anterior sînt încă departe de a mă satisface. Se pare totuşi că A este exterior faţă de trecutul dat de B şi atunci e greu de înţeles modul în care această comunicare se poate stabili. Este însă evident că lucrul acesta nu are nici un sens: acest trecut nu poate fi *dat:* Nu este *dat* într-adevăr decît ceea ce poate fi scrutat şi chiar şi în acest caz avem două noţiuni complementare; nu este dat decît ceea ce poate trece în starea de informaţie, sau să fie apreciat drept

Scanned with CamScanner

informație virtuală (un anuar, de exemplu). În acest sens, voi opune datul trăitului, care nu poate fi ca atare decît *transvieţuit:* nu ar fi acesta un cuvînt excelent de opus lui *transmis*? În măsura în care memoria mea poate fi asimilată unui fişier, se va putea spune pe bună dreptate că trecutul meu este dat, dar tocmai din acest punct de vedere nu este posibilă nici o comunicare cu el. Cu cît deci trecutul meu este în mod real şi intim al meu (cu cît face corp comun cu fiinţa mea), cu atît mai puţin el este dat. Poate că ar fi mai exact să spunem că el este viu. Dar atunci cum să vorbim în acest caz de exterioritate? Celălalt este altul pentru mine în măsura în care colecţia sa nu coincide cu a mea; una fiind, prin urmare, susceptibilă de a o îmbogăţi pe cealaltă. Este cu atît mai puţin altul cu cît colecţiile noastre diferă mai puţin, dar mai ales cu cît categoriile de colecţie şi de chestionar i se pot adecva mai puţin, altfel spus cu cît este mai mult un *tu* pentru mine. Cu cît îl tratez drept un *tu,* cu cît încetează de a fi pentru mine o colecţie sau, mai exact, cel ce are o colecţie — cu atît merită mai puţin spus că el îmi este exterior, că trecutul său este un dat pentru mine, cu atît mai puţin expresia „trecutul său" prezintă o semnificaţie reală. De îndată ce acest trecut va redeveni pentru mine trecutul *său,* adică o colecţie, orice posibilitate de a o transvieţui va *trebui* să dispară. Ceea ce nu reuşesc în nici un fel să înţeleg este faptul că intimitatea între două fiinţe nu antrenează în mod obişnuit această transvieţuire. Presimt totuşi că oamenii au făcut totul pentru ca această experienţă să se destrame. Va trebui fără îndoială să adăugăm că la îndrăgostiţi, de exemplu, această comuniune prezintă un caracter global, înţelegînd prin aceasta: neprofitabil, nesusceptibil în general de a fi detaliat şi, în consecinţă, distins cu claritate.

Scanned with CamScanner

Ar trebui acum să ne întrebăm dacă aceste reflecții aruncă o oarecare lumină asupra psihometriei și celor ce decurg din ea. Se vede de îndată că nu este cazul să ne preocupăm de faptul că unul din indivizii contactați nu este fizic prezent. Ne aflăm, într-adevăr, într-un domeniu în care semnele nu joacă nici un rol. Or, corpul, din punctul de vedere în care mă situez, nu este altceva decît un aparat de semnalizare. De altfel, ar trebui fără îndoială să distingem cu grijă între semn sau semnal și apelul propriu-zis.

23 februarie 1919 — Ar fi zadarnic să negăm că fondul problemei rămîne foarte obscur. În primul rînd, nu ne putem interzice să gîndim că unde nu există dat, acolo nu există decît virtual; dar acesta este un cuvînt ce îmi pare riscant, pentru că nu este univoc. Mă decid să nu-l aplic decît pentru ceea ce este *susceptibil* de a fi la drept vorbind un dat și voi afirma că trecutul nu este virtual, decît în măsura în care este interpretat drept o colecție. Pe de altă parte, mi se va obiecta că datul pur este o ficțiune, că orice dat trebuie să fie în același timp oarecum trăit, ceea ce nu pot decît să accept. Dar acest lucru nu are mare importanță. Admit de asemenea că, acolo unde nu există nici un dat, nu pot retrăi nimic; datul *atrage;* și tocmai de aceea vizionarii cer să li se aducă un obiect, de preferință un obiect care să fi fost legat cît mai strîns de viața persoanei asupra căreia sînt consultați. Vizionarul pare să aibă nevoie de acest obiect, pentru a-și aminti de trecutul care este legat de el. Dar în acest punct nu mai înțelegem: ce înseamnă, într-adevăr, această „legătură"? Înclinăm să ne-o reprezentăm material, să convertim trecutul într-un fel de parfum ce s-ar afla în stofă etc., ceea ce este absurd. Dacă obiectul ar fi păstrat o amprentă materială cu rol de

Scanned with CamScanner

semn, ar trebui ca semnul acesta să fie transcris etc., și am ajunge din nou la dificultățile indicate mai sus. Se pare că obiectul nu poate acționa decît din punct de vedere psihic, altfel spus ca reprezentare. Ajung atunci să mă întreb, fără să știu încă exact dacă este posibil și nici chiar ce semnificație poate avea, dacă nu trebuie ca amintirea obiectului în cauză (același obiect rememorat) să se substituie percepției inițiale ce îl vizează — această amintire antrenînd, mai mult sau mai puțin progresiv, reconstituirea ambianței, a trecutului viu căruia îi aparține. A vedea înseamnă, deci, a se înălța de la percepția unui lucru la amintirea acelui lucru. Ceea ce pare de neînțeles pentru simțul comun, căci amintirea obiectului nu pare să poată fi disociată de colecția din care face parte și care *nu* se află *acolo*. Prin ce efracție misterioasă pătrunde deci vizionarul în această colecție? Această obiecție presupune însă următorul postulat: începem prin a stipula o dualitate ireductibilă între obiectul „real" (fularul, mănușa etc.) și amintirea acestui obiect, amintire interpretată drept o piesă de colecție. Dar tocmai ideea acestei dualități trebuie supusă criticii. Să remarcăm de altfel că între percepția obiectului de către un străin, de către oricine — și amintirea păstrată de posesorul său, trebuie să intercalăm ca termen mediu percepția plină de amintiri, pe care o are cel care obișnuiește să conviețuiască cu acel obiect. Amintirile legate de obiect sînt în acest caz încorporate percepției înseși și formează împreună cu ea o unitate cu totul indivizibilă. Există aici o sinteză de imagini și de mișcări ce reprezintă realitatea cea mai intimă a obiectului, obiectul ca valoare, și nu doar un simplu dat fizic. Tocmai această realitate complexă a obiectului trebuie să o regăsească vizionarul. Pentru aceasta, trebuie ca el să completeze și să anime schema perceptivă la care

Scanned with CamScanner

obiectul se reduce inițial pentru el. Acesta este, după toate probabilitățile, scopul mișcărilor pe care le execută vizionarul cu obiectul; aceste mișcări, asemănătoare celor executate în mod obișnuit de proprietarul obiectului, îmi apar acum drept o adevărată sugestie magnetică exercitată de vizionar asupra obiectului și destinată să-l facă să elibereze acea realitate emoțională, a amintirii, care este într-adevăr propria-i realitate. Este de la sine înțeles că doar prin tatonări reușește vizionarul să execute cu precizie acele mișcări și nu altele. Obiectul astfel „sugestionat" s-ar transforma nu în piesa de colecție pe care o imaginează realismul memoriei, ci în gîndirea—obișnuită (încarnată) la care se reduce pentru cel ce se servește de el. Este evident că ceea ce numesc sugestibilitate a obiectului reprezintă, în fond, tocmai sugestibilitatea vizionarului. *Acesta trebuie să facă în așa fel, încît obiectul să devină pentru el un agent de sugestie.*

Cu alte cuvinte, dacă sînt vizionar și mi se aduce, de exemplu, o mănușă, va trebui ca mănușa aceasta să devină pentru mine un centru de atracție psihică și să mă subordonez ei oarecum, tot ceea ce în mod firesc este al meu fiind, pentru cîteva clipe, refulat, anulat. Și iată de ce vizionarul trebuie să fie, în general, în stare de transă. Dacă ar rămîne în stare de veghe, puterea de sugestie care trebuie să se degaje din mănușa percepută ca prezență spirituală ar fi cu totul anihilată de la bun început de către cea care se degajă din vizionarul însuși, în măsura în care el imaginează și edifică.

24 februarie 1919 — Înainte de a ne întreba cum este posibilă reprezentarea la distanță a unei scene (halucinație telepatică), ar trebui să ne întrebăm asupra ideii înseși de scenă. Unitatea unei scene precum aceea

Scanned with CamScanner

a unui tablou nu poate fi în mod evident decît psihică; trebuie deci să admitem fie că văd scena în sine, fie că ea este proiectată în mine ca imagine. Cum deseori există un interval între momentul în care evenimentul se produce şi cel în care el este reprezentat telepatic, eşti mai întîi tentat să admiţi că există proiecţie, scena putînd fi proiectată înainte sau după ce s-a produs. Mărturisesc totuşi că soluţia aceasta nu mă satisface. N-ar trebui oare să plecăm de la ideea că o scenă are loc într-adevăr acolo unde ea este trăită, cu alte cuvinte că ea nu este fixată în esenţă într-un anumit punct al spaţiului sau al timpului? Ceea ce pare la început absurd: se va spune că această scenă pune în joc un anumit număr de corpuri, riguros situate în spaţiu. Nu ar trebui însă să distingem cu grijă între fenomenul material propriu-zis, care nu este de altfel decît o abstracţie (pe care sîntem nevoiţi să o construim), şi însăşi scena concretă? Fenomenul este în esenţă imposibil de reprodus ca atare; sau, mai degrabă, această reprezentare, dacă ar fi realizabilă, ar constitui un al doilea fenomen, analog celui dintîi; acesta este supus unor condiţii spaţiale şi temporale care sînt, prin forţa împrejurărilor, unice. Dacă de exemplu iau în considerare un naufragiu, calitatea de naufragiu este în mod real supra-adăugată de mine unui fenomen material, unui ansamblu infinit de complex şi neunitar de *şocuri*, care nu are în sine decît o legătură destul de vagă cu catastrofa de care vorbesc. Fenomenul ca atare, datorită tocmai naturii sale, străină omenescului şi psihicului, nu ar putea fi obiect al telepatiei; el este susceptibil de a produce efecte fizice iar, pe de altă parte, poate fi surprins mental de un observator; acest clişeu poate fi transmis, convertit în fişe şi nimic mai mult. Telepatia va fi, de altfel, redusă la minimum într-o lume în care se gîndeşte prin fenomene, în care oamenii

Scanned with CamScanner

sînt practic asimilaţi ei înşişi cu nişte elemente fenomenale. Din momentul în care există o scenă, lucrurile se petrec într-un cu totul alt fel. Scena posedă o unitate reală, la ea participă persoane reale, şi mi se pare că tocmai prin această unitate, prin această realitate, scena transcende condiţiile contingente ale apariţiei sale în spaţiu şi timp. Nu pare clar însă că lucrul acesta se aplică şi memoriei: condiţiile de posibilitate ale telepatiei nu ar fi aceleaşi cu cele ale memoriei?

În fond, ar trebui să ne abţinem de a stabili o dualitate între scenă şi apariţia ei, sau chiar între scenă şi amintire. Faptul că amintirea este în general mai vagă nu trebuie să ne surprindă, mai întîi pentru că, la urma urmei, păstrîndu-şi unitatea, scena tinde să se reducă şi să se schematizeze; şi apoi, mai ales, pentru că amintirea amintirii ajunge să şteargă amintirea scenei, astfel că un fel de imagine compozită şi confuză tinde să se substituie amintirii iniţiale. În ceea ce priveşte apariţia, este evident *a priori* că ea nu este posibilă decît în măsura în care configuraţia psihică a celui ce este chemat să o vadă îi permite să se producă[1].

Conform obiecţiilor bunului simţ, scena nu poate fi surprinsă decît dacă există un organism care să o înregistreze, iar dacă nu există nimeni, ea nu şi-ar putea supravieţui. Răspund mai întîi că dacă nu există într-adevăr nimeni, scena nu există cu adevărat; dar trebuie mers mai departe. Scena pune în joc aparatele motoare ale celui ce asistă la ea, determinînd astfel începutul unei obişnuinţe etc. Doar aceste mişcări pot fi surprinse şi

[1] Înclin să mă întreb dacă, în cazul în care apariţia este consecutivă evenimentului şi nu contemporană cu acesta, ea nu este în realitate o amintire. Mă aflam fără să ştiu cu muribundul în momentul morţii sale, şi iată că îmi amintesc brusc de acest lucru. Fapt ce trebuie fără îndoială aprofundat şi precizat.

Scanned with CamScanner

nu scena însăşi. Mi se va răspunde că este acelaşi lucru, deoarece scena propriu-zisă este legată de efectuarea acestor mişcări. Ceea ce este însă cu mult prea sumar: sînt de acord că, în măsura în care îmi amintesc de scenă, tind să reproduc mişcările pe care le-am executat la început, dar nu întotdeauna îmi amintesc din simplul motiv că le reproduc. Ceea ce nu împiedică să mi se spună: „Nu eraţi acolo pentru a surprinde moartea prietenului dumneavoastră, deci nu se poate să vă amintiţi de acest lucru". Trebuie însă să remarcăm că singura problemă care se poate pune este de a şti dacă noi am fost *unul* în momentul în care scena a avut loc, sau dacă devenim *unul* pe urmă, cînd scena este proiectată în mine (presupunînd că ne raliem celei de-a doua interpretări). Se înţelege cu greutate, la o reflecţie sumară, natura criteriului care ar permite să optăm pentru una sau alta dintre teze, deoarece unitatea de acest gen nu poate fi cu adevărat dată în experienţă şi nu poate fi, la drept vorbind, verificată. Doar această unitate merită să-l intereseze pe filosof, fie că ea se produce sau nu într-un anumit moment determinat. Pentru ca să existe această unitate, se pare că mai întîi trebuie să existe un apel, o invocare, un „fii cu mine" mai clar sau mai puţin clar exprimat. Trebuie ca apelul acesta să fie înţeles, fără ca subiectul să ştie neapărat că înţelege, şi viziunea se va putea edifica tocmai pe baza acestui *co-esse* misterios.

Este de ajuns în fond să reflectăm asupra unei relaţii precum cea pe care o exprimă cuvîntul *cu*, pentru a recunoaşte cît de insuficientă şi de săracă este logica noastră. Acest cuvînt este susceptibil, într-adevăr, de a exprima raporturi din ce în ce mai intime. Eu nu mă aflu în realitate cu călătorul ce stă lîngă mine într-un compartiment de tren şi nu-mi spune o vorbă. Cuvîntul

Scanned with CamScanner

cu nu are sens decît acolo unde există o unitate trăită; este de ajuns un foarte mic incident în timpul călătoriei pentru a modifica relaţia noastră, pentru ca cuvîntul *cu* să dobîndească un sens. Este suficient să se stabilească între noi o anumită consonanţă, oricît de firavă ar fi. Putem, pe această cale, să definim o proximitate psihică distinctă în drept, şi de asemenea în fapt, de proximitatea spaţială şi trebuie poate să plecăm de la consideraţii atît de elementare pentru a înţelege ce înseamnă a te ruga pentru o fiinţă. Din punct de vedere religios, Dumnezeu va apărea ca singurul mijlocitor ce poate permite ca eu să fiu în mod real *cu* cel pentru care mă rog. Doar cu condiţia de a concepe necesitatea acestei mijlociri putem reuşi să risipim confuzia riscantă dintre ordinea propriu-zis religioasă şi cea metafizică.

25 februarie 1919 — Cum să concepem faptul că invocarea poate fi eficace? Voi proceda ca în cazul problemelor pe care le-am examinat anterior şi mă voi întreba pe ce postulat contăm pentru a contesta această eficacitate. Admitem în mod spontan că un apel, pentru a fi înţeles, trebuie să pună în joc un sistem de semne; se va spune însă că, în cazul pe care l-am discutat ieri, totul se învîrte în jurul ideii. A se gîndeşte la B, dar este de neconceput ca între ideea despre B existentă în A şi fiinţa B să se poată stabili în mod real o comunicare. — Am fost dispus mult timp, în acord cu Bradley, să neg chiar şi acest lucru, adică absenţa comunicării între idee şi obiectul său. În prezent înclin să cred că m-am înşelat. Ideea, dacă nu este decît *idee de*, trebuie fără îndoială să fie concepută ca izolată, ruptă de obiectul său; ceea ce pare să fie de ajuns pentru a face să iasă la iveală insuficienţa metafizică a ideii înţelese în acest fel. Va fi vorba însă să arătăm că a invoca o fiinţă în-

Scanned with CamScanner

seamnă altceva, mai mult decît a te gîndi la ea. Ce înseamnă de fapt a te gîndi la o ființă? Înseamnă a-ți concentra atenția asupra unui anumit sistem de imagini ce cristalizează fie în jurul unei imagini privilegiate, fie în jurul unui nume. În general, înseamnă însă a lua o atitudine absolut analoagă celei pe care o adoptăm în prezența persoanei în cauză, în măsura în care ea este pentru noi nu un *tu*, ci un *el*. Trebuie să admitem, dimpotrivă, că din momentul în care invoc, ceva mai mult decît o idee intră în joc. Ba mai mult, trebuie ca invocarea aceasta să aibă, îndrăznesc s-o spun, un fundament ontologic. Nu pot invoca *în mod real* orice; nu pot decît să par că o fac. Cu alte cuvinte, invocarea nu pare a fi eficace decît acolo unde există *comuniune*.

Într-un sens profund și greu de precizat, trebuie să fim *deja împreună*. Poate că, din clipa în care am fost într-adevăr împreună la un moment dat, rămîne ceva din această comuniune, dar recunosc că lucrul acesta este încă foarte obscur. Ar trebui să admitem în fond, ca și în cazul *scenei* (cf. mai sus), că această unitate psihică, ce face ca noi să fi fost *noi*, nu este sudată nici ea, într-un anumit moment al timpului, că ea reapare de îndată ce îmi redobîndesc starea de spirit, care îmi era proprie la data formării ei (cuvîntul este detestabil, dar nu găsesc altul). Astfel încît invocarea intensificată (sau, mai exact, întreținută) de această unitate reală m-ar face într-adevăr să intru în comuniune cu celălalt perceput nu doar ca un simplu altul, ci ca un „tu". Ceea ce este cu deosebire ciudat este faptul că celălalt ar putea să nu ia imediat cunoștință de apelul ce îi este adresat. În ce sens este el, deci, „vizat"? Terminologia curentă în psihologie ne permite să afirmăm că inconștientul său este cel atins. Dar un atare răspuns nu semnifică absolut nimic.

Scanned with CamScanner

26 februarie 1919 — Ce este în adevăr acest inconștient? Se va spune că este el în măsura în care posedă un anumit număr de predicate, pe care le ignoră? Această interpretare mi se pare inacceptabilă. Să procedăm ca de obicei. Să considerăm un tip oarecare de comunicări. *A* scrie o scrisoare lui *B; B* o primește: ce se întîmplă? Scrisoarea este *primită* fără doar și poate — exact în sensul în care este *primită* o telegramă (sau o informație prin radio), adică este captată. Admit faptul că scrisoarea aceasta cuprinde informații, ea dă de știre lui *B* că *A* a fost bolnav, că s-a vindecat, că va pleca într-o călătorie etc. În ce sens este *B atins* de mesaj? În măsura în care este doar informat și nu *emoționat* de conținutul său, el se limitează în a-l trata pe *A* ca pe o fișă pe care o trece dintr-un dosar într-altul (exact în felul în care se manipulează un fișier). *A* este în acest sens exclusiv *el* pentru *B; și tocmai în acest mod*[1] *B* este cît mai puțin posibil pentru sine; el nu își apare lui însuși ca fiind altceva decît o „cunoaștere", un ansamblu de noțiuni ce se asociază unele altora. Admit acum că această scrisoare are o valoare emotivă imediată. „Bătrîne, sînt pierdut." Pe loc atitudinea lui *B* se transformă; și doar cuvîntul *noi* poate exprima raportul de la ființă la ființă, care se stabilește între *B* și *A* (termenul de raport este în sine inexact, nu există aici nimic inteligibil în mod discursiv). Compasiune, compătimire. Acestea se manifestă prin imposibilitatea de a judeca, de a predica. Dar *B*, în măsura în care compătimește, ce este el? Remarc faptul că se dezvăluie sieși. În principiu nimic nu ne ia mai mult prin surprindere decît propriile emoții; ține de natura, și aș spune chiar de datoria, unui sentiment de a se ignora într-o oarecare măsură pe sine. Acest

[1] Formularea „tocmai în acest mod" este poate temerară.

Scanned with CamScanner

element necunoscut dintr-o ființă ce se dezvăluie în emoție și îi conferă valoare nu poate în nici un fel să fie interpretat drept *el*. El este fără nici o îndoială cel care este accesibil invocării; văd aici o contradicție *in terminis*. Ceea ce dovedește doar că trebuie să vedem dincolo de cuvinte.

Știu bine că mi se va spune că, în cazul scrisorii ce emoționează, semnele joacă un rol esențial, indispensabil; se admite în fond că ele declanșează emoția iar acest lucru pare firesc, deoarece ele acționează „pe loc". Ceea ce contează, într-adevăr, este trecerea de la *el* la *noi*, adică la experiența unei comuniuni. Or, această trecere nu mi se pare susceptibilă de a fi explicată mecanic. Emoția mă face să reintru în scenă, ea constrînge să „iasă" acel eu „interiorizat" care, atît timp cît era vorba de a clasa sau de a revizui un clasament, rămînea *„behind the curtain"*.

27 februarie 1919 — Mi se pare evident că a emoționa înseamnă a constrînge să iasă, a mobiliza chiar... În ce sens se poate vorbi acum de o valoare propriu-zis ontologică a emoției? Nu este nici o îndoială că ceea ce numim în mod vulgar imaginar poate fi la fel de eficace ca și realul. Care este însă valoarea acestei distincții?

Nu există emoție decît acolo unde există o ruptură în adaptare („breaking" sau „loosening of an adaptational bond"). Dar de ce coincide această ruptură cu „ieșirea" din mine, de care vorbeam mai sus? Întîmpinăm aici o problemă obscură. Care este raportul dintre „eu" și aceste legături de adaptare reciprocă, ce slăbesc sau se rup în emoție? Nu se poate spune că ele l-ar recupera pur și simplu. Dau ca exemplu sentimentul foarte stabil, atașamentul pe care un bărbat îl resimte pentru so-

Scanned with CamScanner

ția lui. Descoperă deodată că îi este infidelă: rezultă ruptura de care vorbeam și *ieșirea* din sine. Orice interpretare fie substanțialistă, fie strict fenomenistă este în acest caz insuficientă și nu permite nici măcar punerea întrebărilor. În atașamentul față de cineva, eul se pierde de fapt în obiectul său sau, mai exact, în activitățile ce se referă la el. Înțeleg prin aceasta că atașamentul exclude orice dedublare reală. Subiectul poate în mod firesc să ia cunoștință de acest atașament, să fie conștient de faptul că îl resimte; dar între el însuși (?) și acest atașament nu se stabilește nici un raport viu — iar atașamentul tinde să se convertească în ochii săi în ceva inert, neînsuflețit. Este echivalentul unui predicat ce îmi aparține în măsura în care eu însumi sînt *el* pentru mine; măsura în care mă cunosc. Emoția are aici rol de reamintire: „de mine este vorba, nu mi-am dat seama!"[1]) Acel „ah, dar!" care se află la rădăcina emoției răspîndește o claritate retrospectivă asupra a ceea ce ea întrerupe sau transformă. Ea îmi reamintește de imposibilitatea în care mă aflu de a mă trata pînă la capăt ca un „el"; sau, mai exact, ea este însăși această reamintire . . .

1 martie 1919 — A propos de Eseurile Părintelui Laberthonnière. Nevoia de a ne întreba cît mai precis posibil ce se înțelege prin „a afirma ființa" sau chiar prin „a pune problema ființei". Această problemă constă de fapt în întrebarea dacă ființa există, chiar înainte de a ști ceea ce ființa este. Dar ce vrem să spunem cînd punem această întrebare? Contemporanii tind să o con-

[1] În principiu, ideea de „eu" este ambiguă; „eu" („moi") înseamnă un „eu" („je") în calitate de „tu" („toi") — în acest caz particular — sau în calitate de „el" („lui").

Scanned with CamScanner

vertească într-o problemă de valoare. Cred însă că este riscant. A avea — a poseda — o valoare, nu se confundă în nici un caz cu *a fi* o valoare: și mă întreb dacă această ultimă expresie are vreun sens. În fond, raporturile pe care le exprimă verbul „a avea" se pare că au fost prost definite. Vom spune că faptul de a exista reprezintă o valoare: dar acest lucru ar trebui precizat. Trebuie remarcat că conceperea problemei ființei sub forma „există ființă" presupune un înalt grad de reflecție prealabilă. Ce ar implica în mod pozitiv afirmația: „nu există ființă"?; faptul că nu există decît fenomene; ceea ce nu este adevărat decît în aparență, deoarece fenomenul nu este etichetat ca fenomen decît prin opoziție cu o idee lipsită de aplicabilitate.

2 martie 1919 — A veni de la mine, a veni de altundeva: ce semnificație au aceste expresii? (à propos de inspirație, de vis, de creație etc.).

Pare evident faptul că o informație pe care o primesc are o sursă distinctă față de mine; în acest sens ea vine de altundeva. Pe de altă parte, pot să-l informez pe altul, să îndeplinesc deci funcția de „sursă de informații". Nu încerc acum să aprofundez această ultimă acțiune, ce nu este clară decît în aparență. Ceea ce este fără echivoc este faptul că eu nu sînt „sursă de informații" decît pentru altul, adică în măsura în care sînt — pentru mine însumi sau pentru altcineva — *un altul*, decît dacă particip la natura altuia. În măsura în care sînt eu, nu pot informa în nici un fel. Opoziția dintre „eu" și „altundeva" nu poate fi deci asimilată cu cea care ar exista între „cutare sursă" și „cutare altă sursă". A afirma că o creație „vine de la mine" nu are nici un

Scanned with CamScanner

sens[1]. Se va obiecta că pot cel puțin să opun în mod legitim faptul de *a inventa* celui de *a informa*. Dar nu aceasta este problema. Se pleacă în realitate de la falsa idee că fiecare dintre noi posedă un anumit set de informații obținute de altundeva și din care realizează combinații. Dar ceea ce este astfel obținut *de noi* (?) nu este cîtuși de puțin *al nostru*.

Pare adevărat să afirm că cu cît mai mult sînt „eu", cu atît mai puțin mă opun celorlalți ca sursă a altor surse. Cu cît mă interpretez mai mult drept anuar, cu atît mai puțin mă gîndesc pe mine ca „eu".

Ne întrebăm în legătură cu o inspirație anume: vine de la mine sau de altundeva? Ea nu este însă comparabilă cu un ansamblu de semne; a spune că „această idee vine de la mine" înseamnă că „ea nu vine de la cineva" sau „nu are nici un sens să întrebăm de unde vine". Trebuie să desprindem contrarul pozitiv al acestei negații.

3 martie 1919 — Reiau ceea ce am încercat să indic ieri. Tot ceea ce se comunică prin semne emană, la drept vorbind, dintr-o sursă. Primesc semnale și mă întreb negreșit cine le emite — de unde vin. Or, orice informație implică semne. Nu încerc să aprofundez acum natura a ceea ce numesc informație (am putea arăta că este ceva ce este destinat a mă orienta sau a-mi crește capacitatea de acțiune, de reacție). Fără îndoială că pot îndeplini funcția de sursă de informații în măsura în care sînt o persoană determinată, un *el* care are o istorie, un anumit depozit de experiențe la dispoziție, dintre care fiecare poate fi eliberată din contextul său —

---

[1] Trebuie, într-adevăr, să înțelegem că „a veni de la" înseamnă a veni dintr-o sursă; în măsura în care eul nu este în nici un fel o sursă, este lipsit de sens să spunem că „asta vine de la mine".

Scanned with CamScanner

adică foarte probabil în măsura în care nu sînt „eu-*moi*“ sau mai exact „eu-*je*“ (am arătat că „eu-*je*“ mă definesc prin faptul *de a nu fi un cutare*). Prin urmare, dacă cineva întreabă „cine i-a dat această informaţie?“ (numele celui mai bun hotel din Paris), voi putea răspunde: „eu“, „această informaţie vine de la mine“; „eu-*moi*“ nefiind aici decît echivalentul unui *oarecare*. Cu cît această informaţie se va referi mai mult la ceva exterior (de precizat), cu atît voi putea răspunde mai uşor la întrebare, sau cu atît distincţia dintre ceea ce ştiu (ceea ce pot furniza) şi ceea ce nu ştiu (ceea ce nu pot furniza) va fi mai valabilă; însă şi cu atît *mai puţin* va fi folosit cuvîntul „eu“ în accepţia sa adevărată, esenţială. Dacă însă este vorba de o apreciere sau de o idee, problema încetează de a mai avea un sens clar. De ce? În fond, nu poţi spune „vine de la mine“ decît despre ceva ce aparţine unei colecţii, adică ceva ce nu îmi aparţine. S-ar putea afirma că în ordine spirituală problema provenienţei nu este aplicabilă decît în cazul celor ce pot fi colecţionate, inventariate. Ce vrem de fapt să spunem cînd afirmăm referitor la o experienţă, la o idee, la o inspiraţie că problema provenienţei nu se pune?

Notez aici că mijloacele prin care comunicăm cu noi înşine nu sînt în realitate diferite de cele ce ne permit să comunicăm cu ceilalţi. Mi se va spune că avem despre viaţa noastră un sentiment cu totul diferit de cel pe care îl putem avea despre viaţa altora. Ceea ce este întru totul exact. Dar acest sentiment nu este o comunicare cu noi înşine, ci este ceea ce numesc un mod de a fi. Inconştientul este acel ceva din noi (?) cu care nu comunicăm, cu care nu întreţinem comunicaţii dialectice. Ce vrea să însemne „din noi“?

Trebuie bineînţeles să rezistăm tentaţiei de a-l interpreta pe „eu-*je*“ drept un cuprinzător: chiar şi un

Scanned with CamScanner

anumit idealism cade în această capcană; este vorba de idealismul care susţine că trupul se află în spirit. Trupul nu se află în spirit, la fel cum nici claviatura nu se află în muzica pe care o execută. Fără îndoială că doar cele ce sînt cuprinzătoare pot comunica. În măsura în care ne privim unii pe alţii ca fiind capabili de a comunica, ne interpretăm în mod inevitabil drept nişte cuprinzători. Trebuie remarcat că atomismul spiritualist ce izolează conştiinţa lui A de cea a lui B nu scapă acestei necesităţi. Trebuie însă să recunoaştem, dimpotrivă, că A şi B, în măsura în care nu comunică, nu sînt din această cauză izolaţi, tocmai pentru că nu pot fi asimilaţi în mod legitim cu cele ce sînt cuprinzătoare; doar în măsura în care sîntem izolaţi putem comunica.

5 martie 1919 — Cuvîntul „repertoriu" caracterizează cel mai bine ceea ce eul nu este. Nu sînt — nu gîndesc — şi nu acţionez decît în măsura în care nu îndeplinesc funcţia de repertoriu[1]. A spune că ideea ca atare nu are provenienţă înseamnă a spune că ea nu ar putea fi interpretată decît ca act, ca nefigurînd iniţial într-un repertoriu preexistent. Pe de altă parte, orice idee, în măsura în care s-a exprimat, este introdusă în repertoriul ce îi corespunde, încercînd tocmai prin aceasta să se imite, să se reproducă.

Repertoriul este un *el*.

6 martie 1919 — A-ţi aminti înseamnă a extrage dintr-un repertoriu? Notez mai întîi că un repertoriu nu cuprinde decît răspunsuri pregătite pentru altul, destinate altuia, oricine ar fi el, chiar şi mie în calitate de altul. A şti înseamnă în acest caz a fi în stare să execuţi

[1] Trecere la singura noţiune inteligibilă a libertăţii radicale.

Scanned with CamScanner

cutare sau cutare operație (ne putem gîndi la repertoriul cîntărețului, al chirurgului, la cel al unui teatru sau la un repertoar de fișe). A spune: *nu știu* înseamnă în acest caz: acest lucru nu figurează în repertoriul meu. Aș vrea să știu dacă la Bergson însuși amintirile pure nu tind să constituie un repertoriu. Întreaga problemă a memoriei pure se află aici.

A învăța înseamnă întotdeauna a pune în funcție un mecanism, a-ți îmbogăți repertoriul[1]. Realitate ce este însă departe de a epuiza conținutul ideii de experiență: ceea ce este mai adînc în faptul de a avea o experiență nu se reduce la actul învățării. A învăța înseamnă întotdeauna a te referi la un ulterior, a te situa în starea de a executa anumite operații în cazul în care circumstanțele o vor cere: pentru imaginația spațială comună, acest lucru se simbolizează prin faptul de a înmagazina, de a face provizii — pe cînd în realitate este vorba de a multiplica puterile noastre active. În acest sens a învăța nu înseamnă a trăi în prezent sau, mai degrabă, înseamnă a face abstracție de prezentul trăit. (Știu foarte bine că dau tîrcoale distincției bergsoniene; nu pot să nu mă folosesc de ea.) Iată de ce există o atît de adîncă diferență între a învăța și a te bucura; ilustrări concrete, ușor de găsit: poți să-ți otrăvești bucuria estetică, întrebîndu-te: „Profit de ceea ce văd? Voi ști să recunosc această operă? Cum? Dacă mi se va pune cutare întrebare, voi putea răspunde?“ Este evident că această problemă își are contrariul în aceea a suferinței. Ar trebui să spunem că experiența ca atare (*das Erleben*) își supraviețuiește ca experiență pură și totodată ca aptitudine mecanică? Dar cum s-ar putea ea conserva

[1] Las de o parte problema metafizică de a ști în ce fel o ființă poate învăța; este în fond ceea ce la Ravaisson apare ca problemă a obișnuinței.

Scanned with CamScanner

ca experiență pură? Ideea de conservare mi se pare aici lipsită de sens (cf. reflecțiile mele anterioare asupra acestei chestiuni). Să spunem mai degrabă că experiența se încorporează ființei noastre, că ea se transformă, în consecință, și în acest sens continuă să trăiască în noi. Da, este o *creștere* vie (de exemplu un cîntec auzit pe care putem să-l reproducem tinde, pe de altă parte, să ne îmbogățească ființa). Este nevoie să mai adăugăm că ne sporește masa aperceptivă, adică cea cu ajutorul căreia apreciem, evaluăm universul? Sînt convins de acest lucru. Dar cum rămîne ea capabilă, în interiorul acestei mase aperceptive, să se elibereze pe sine, să redevină pentru sine? Sîntem mai mult decît tentați să o interpretăm ca pe un element juxtapus altor elemente, susceptibil de a fi regăsit ca atare în sumă (a+b=S; deci *a* se află încă în S). În acest sens, memoria este cu certitudine un mod de a fi; sînt ceea ce îmi amintesc în măsura în care o retrăiesc. Putem spune însă că *aceasta* este, în măsura în care eu nu sînt? Amintirea supraviețuiește în măsura în care nu este retrăită? Se spune: „Da, în starea de posibilitate". Mi se pare însă că ne situăm din nou în punctul de vedere al repertoriului. In fond, am fi tentați să gîndim că nu pot regăsi, să spunem, o stare decît dacă această stare a durat cît mine și cu mine, fie că se află sau nu în mine. Dar, la o gîndire sumară, acest lucru îmi pare absurd. „Atunci" rămâne „atunci" și nu devine „acum". Cu siguranță că eu sînt cel care îmi ajung trecutul și nu trecutul m-a urmat pe mine și m-a însoțit oarecum pe drum. Amintirea nu îmbătrînește, ea nu are decît o vîrstă ce îi este proprie. Drept urmare, experiența pe care un fapt contingent (madeleina lui Proust) o eliberează în noi este în principiu exact aceea pe care am trăit-o inițial, fără să putem afirma în vreun fel că ea s-a conservat, din

Scanned with CamScanner

moment ce a conserva înseamnă de fapt un mod de a îmbătrîni, de a se schimba.

Mărturisesc că acestea nu mă satisfac defel, şi nu ştiu de unde să apuc această problemă redutabilă. Am totuşi sentimentul că înaintez, destul de încet, e adevărat. Cînd vorbesc de exterioritatea unui alt spirit în raport cu al meu, *ne* interpretez ca pe două repertorii ce nu coincid, dar sînt susceptibile de a se completa unul pe altul... Mi se pare că întotdeauna corpul se dovedeşte a fi cel care învaţă: spiritul se pretează acestui dresaj, şi nimic mai mult.

Fiinţa este ceea ce nu dezamăgeşte; fiinţa există din momentul în care aşteptarea noastră este satisfăcută; vorbesc de aşteptarea la care participăm întru totul. Doctrina ce neagă fiinţa se exprimă prin: Totul este deşertăciune, adică nu trebuie aşteptat nimic, doar cel ce nu aşteaptă nimic nu va fi decepţionat. Cred că doar pe aceste fundamente se poate pune problema. A spune „nimic nu este" înseamnă a spune „nimic nu contează". De aprofundat sensul unui asemenea nihilism. De evitat confuzia dintre a fi şi a exista. De arătat solidaritatea dintre problema valorii absolute şi cea a substanţei: substanţialitatea ca garanţie a valorii; această aparenţă este întemeiată?

7 martie 1919 — Toate acestea sînt încă prea vagi. Îmi dau seama că fiinţa înseamnă plenitudine, cu condiţia de a nu înţelege prin acest cuvînt o sinteză de determinări intelectuale; (nimic asemănător cu acel *Ens realissimum*, aşa cum este el conceput în mod obişnuit); trebuie să procedăm însă mult mai metodic; a te întreba dacă fiinţa există înseamnă, mi se pare, a te situa în punctul de vedere al celui ce merge — sau ar merge — în inima lucrurilor, al celui ce vede — sau ar vedea —

Scanned with CamScanner

dincolo de țesătura fenomenelor (*the veil of happening*); înseamnă, de asemenea, a te situa în punctul de vedere al celui ce ar resimți existența ca pe o piatră prețioasă. Afirmația „nimic nu este" se prezintă în acest sens ca expresia celei mai înalte înțelepciuni, a celei mai bogate experiențe, aceste superlative voind să spună că înțelepciunea sau experiența își apar lor însele ca epuizînd conținutul vieții. Într-un anumit sens, viața poate fi în mod cert asimilată unei încercări, unei filtrări de acest gen. Pe măsură ce avansăm în viață, discernem mai bine ceea ce îi rezistă și ceea ce nu îi rezistă, ceea ce se evaporă și ceea ce rămîne pe fundul creuzetului. Cel care spune „totul este deșertăciune" nu poate vorbi decît în numele unei experiențe, fie că aceasta este într-adevăr a sa, fie că și-a însușit-o pe aceea a altuia, la modul ideal bine-înțeles. Această experiență, această viață este, dacă vreți, și o dialectică, prin faptul că implică reflecția de sine despre sine; și este interesant de notat care sînt caracteristicile acestei reflecții. Mă gîndesc, de exemplu, la voluptuosul care se desprinde încetul cu încetul de obiectele de care era legat mai întîi. Acum își apare cu siguranță lui însuși ca și cum ar vedea prin experiența sa anterioară; cu alte cuvinte, experiența sa actuală, maniera actuală de a aprecia nu se adaugă doar celor care au precedat-o; ea revendică un fel de prioritate ontologică. Acest lucru este foarte important pentru problema ființei. A fi înseamnă aici a rezista acestei încercări, acestei disoluții progresive; a nega ființa ar însemna să pretinzi că nimic nu poate rezista încercării. O ambiguitate foarte gravă apare însă aici: nimic nu poate rezista în fapt sau în drept? Cred că se va răspunde: „în drept", voindu-se să se spună prin aceasta că cel ce îndrăznește să afirme ființa nu a avut decît o experiență incompletă; că, mai ales, credinciosul nu a văzut dincolo de credința

Scanned with CamScanner

sa. Afirmarea ființei nu ar exprima niciodată, dacă lucrurile ar sta astfel, decît o experiență imperfect reflectată. S-ar putea, de altfel, ca o asemenea reflecție imperfectă să se explice prin circumstanțele fortuite și favorabile de care persoana a beneficiat, la fel cum s-ar putea întîmpla ca persoana să fie ea însăși direct responsabilă de propria-i orbire. Sensul ultimei alternative ar cere însă să fie examinat îndeaproape. A nega ființa înseamnă, deci, a concepe decepția ca fiind universală în drept: acest lucru nu se referă însă la o concepție cu totul formală despre universalitate? Vrem să spunem că orice spirit de bună credință, care va duce pînă la capăt această dialectică, va trebui să recunoască faptul că ea nu lasă să subziste nimic (înțelegerea logică a morții în cazul acestei apologetici a neantului). În mod firesc ar fi inutil să recunoaștem valoarea vitală a iluziei, avantajul de a nu împinge reflecția pînă la ultima sa limită.

Mi se pare esențial mai întîi să accept că acest pesimism este posibil în drept și că această posibilitate este legată de însăși natura reflecției; poate că trebuie să recunoaștem chiar că o lume în care acest pesimism nu ar fi posibil, la modul abstract cel puțin, ar fi lipsită de valoare religioasă. Se va obiecta că dacă există alte lumi în care îți amintești de aceasta, se poate ca pesimistul să își dea seama într-o bună zi de eroarea sa trecută și *să vadă dincolo*. Trebuie poate să răspundem că nu putem gîndi cealaltă lume în acest fel, adică să ne instalăm în ea printr-un simplu efort empiric al imaginației. Ni se va răspunde: „Pesimismul absolut este deci posibil; există un sens în care ființa poate fi negată; dar cine ne spune că acest sens nu este ultimul? că acest pesimism nu este valabil?"

Trebuie să ne întrebăm asupra a ceea ce neagă în mod real cel ce concepe pesimismul absolut ca fiind va-

Scanned with CamScanner

labil: cui i se opune, după el, această doctrină, această experienţă? În ce caz s-ar simţi el îndreptăţit să o pună la îndoială? Se pare că acest pesimism îi apare ca valabil, dacă este conform faptelor; ca nevalabil în caz contrar. Care este însă conţinutul ideii de fapt? Iată ambiguitatea. Pentru a fi convertit (într-un sens cu totul raţional), pesimistul ar avea nevoie de un *fapt,* în faţa căruia reflecţia ar ezita oarecum, departe de a-l depăşi, pentru a se pierde în nefiinţă. În fond, este vorba tot de opoziţia dintre plin şi gol — cu mult mai esenţială decît cea dintre unu şi multiplu.

De fapt, fiinţa se defineşte pentru mine ca fiind ceea ce nu se lasă dezmembrat de dialectica experienţei (experienţă în măsura în care se reflectă pe sine). Înseamnă că ar putea să existe un conţinut alături de alte conţinuturi? Cu siguranţă că nu. Nu există — nu ar putea exista un conţinut privilegiat care ar fi fiinţa sau, mai simplu, care *ar fi,* celelalte nefiind. Am afirmat că *a fi* înseamnă a rezista încercării vieţii: nu există însă aici un fel de limită ideală? Trebuie să aprofundăm această idee a rezistenţei fiinţei faţă de uzura la care o supune critica. Este cert că doar viaţa poate rezista acestei încercări. Şi ar fi lipsit de sens să credem că ea cruţă doar ceea ce este inert. Dar ce este această viaţă, care rezistă încercării vieţii? Iată ce ar trebui să aflăm. Nu este surprinzător faptul că folosesc de două ori cuvîntul „viaţă": este vorba de o critică a vieţii prin ea însăşi. Dar atunci nu este acesta adevărul? Fiinţa se confundă cu adevărul? La prima vedere aşa s-ar părea, deoarece adevărul este tocmai ceea ce este reţinut de critică. Dar pe de altă parte, adevărul nu este decît o limită abstractă. De arătat că el nu dă seama de falsitate, că o lasă să subziste fără a o integra şi că, pe de altă parte, el nu se defineşte pentru noi cu claritate decît în

Scanned with CamScanner

ordinea posibilităților ideale, nu într-un univers detaliat. Trebuie să vorbim dimpotrivă de un act ce implică ființa — pe cînd adevărul nu este decît obiectul pe care voința noastră și-l propune. Obiect ambiguu, de altfel, de cele mai multe ori.

Aici ar trebui să arătăm că ființa nu poate fi o simplă limită, ci este ceva ce trebuie să fie posedat[1]. Și totuși poate exista un fel de obsesie ontologică a adevărului: de arătat iluzia acestei obsesii. Adevărul nu poate fi adorat; nu poate fi adorată în el decît voința ce îl urmărește.

8 martie 1919 — De căutat sensul în care însăși posibilitatea unui adevăr este legată de natura particulară, contingentă a gîndirii noastre. De aprofundat.

Cogito-ul: trebuie să înțelegem că nimic nu este mai puțin instructiv decît cartezianul „eu sînt"; el nu ar putea semnifica „eu sînt o substanță". Tot ceea ce arată Descartes este faptul că problema existenței, am spune mai degrabă a corespondenței obiective, nu s-ar putea nici măcar pune *(a fortiori* să admită un răspuns negativ) acolo unde este vorba de eul gînditor.

Poate părea ciudat faptul că identific, precum am făcut deja, problema ființei și problema mîntuirii. Cei care neagă ființa nu sînt ei în general tocmai cei ce refuză să întemeieze fenomenele pe o bază substanțială? Cred că există însă aici o serie de confuzii. Nimeni nu mai poate admite că fenomenul este o manifestare a ființei — sau, mai exact spus, o astfel de formulă este prea ambiguă pentru a fi instructivă. Ea introduce între ființă și fenomen o dualitate de neînțeles. Dacă există un sens în care ființa se poate afirma, înseamnă, prin urmare,

[1] Dar nu ca un predicat, bineînțeles.

Scanned with CamScanner

că există un sens în care fenomenul poate fi surprins ca ființă.

O problemă mult mai interesantă este aceea de a ști dacă încercarea, în sensul în care am definit-o, este contingentă în raport cu ființa. Problema este reală și importantă, dar cred că nu poate fi pusă în acești termeni, deoarece expresia *ființa* este ea însăși detestabilă și lipsită de sens. Făcînd din ființă un substantiv, părem într-adevăr a ne întreba în mod implicit care sînt predicatele ce îi convin. Or, acest lucru este de neînțeles. Reiau ceea ce scriam ieri: a nega ființa înseamnă a pretinde că nimic în drept nu poate rezista unei experiențe complete. Sîntem ispitiți de a spune nihilistului metafizician: „această experiență, însă, *există* ea în sine?" Întrebarea aceasta este oare legitimă și ce ar putea el să răspundă? Mi se pare evident că nici nu se gîndește să și-o pună pentru că face abstracție de această problemă, privind-o ca fiind contingentă în raport cu rezultatul pe care îl așteaptă de la ea. Dar oricît de negativ ar fi, acest rezultat este totuși un răspuns. A afirma că universul nu mă satisface și că în acest sens el nu există, înseamnă a accepta că există în mine o dorință a ființei. Iau în considerare, bineînțeles, un nihilism subiectiv, care va contesta pînă și realitatea acestei dorințe, sau ne va acuza cel puțin că-i ignorăm adevărata semnificație. Presupun că va urmări să nu vadă în ea decît expresia unei naturi ce se afirmă pe sine. Ce este, deci, după mine această voință de a fi? Este voința de a se regăsi sau aceea de a se crea? Dar însăși această alternativă este departe de a fi clară. În ce condiții aș putea să îmi apar mie însumi ca real? În ce sens nu sînt? În măsura în care sînt dependent? A voi să fii înseamnă în mod necesar a voi să fii pentru tine? A defini voința în acest fel nu înseamnă oare a te condamna de la început să o vezi ca fiind iluzorie? Toate

Scanned with CamScanner

aceste reflecții gravitează în mod evident în jurul unui centru viu de gîndire, pe care nu pot să îl ating dintr-o dată. Am spus că a descoperi ființa ar însemna a te înălța la un nivel de experiență sau de viață, asupra căruia experiența critică ar înceta să mai aibă vreo influență. Cred că lucrul acesta înseamnă a recunoaște că nu există ființă decît în eternitate.

10 martie 1919 — A voi înseamnă a refuza de a pune problema posibilității, sau cel puțin a refuza de a o trata ca prioritară: în acest sens, actul de voință implică echivalentul unei judecăți apodictice (căci atunci cînd spun: acest lucru este în mod necesar, nu mă întreb dacă el poate fi). A voi înseamnă oarecum a te situa dincoace de punctul în care poți distinge posibilul și imposibilul. Ceea ce nu ar fi pur și simplu aspectul logic al credinței? Cel care se întreabă dacă va putea și care numără obstacolele, nu vrea, în sensul propriu al cuvîntului. El ne asigură că „ar vrea, dar...", or voința îl ignoră pe *dar;* nu vreau decît din clipa în care îl elimin; îl cunosc în ultimă instanță, însă în ipostaza sa refulată. În ce măsură putem spune acum că voința face abstracție de posibilitățile reale care în circumstanțe favorabile se vor răzbuna poate, sau că, dimpotrivă, ea suprimă realmente ceea ce neagă? Întrebare dificilă.

Există cu siguranță o diferență între voință și credință: se pare că voința vizează ceea ce va fi, credința ceea ce este. Dar prezentul (?) obiectului credinței nu se opune în mod cert viitorului obiectului voinței, precum un „acum" față de un „mai tîrziu". Acest lucru este, de asemenea, foarte important.

Întrebarea de care voința face abstracție este aceea de a ști dacă o acțiune oarecare va putea fi îndeplinită; iar aceea pe care credința refuză să o pună: este, în-

Scanned with CamScanner

tr-adevăr, posibil? Totuși sensul distincției acesteia nu este atît de clar pe cît pare. Acel *dar* al celui care ar vrea să vrea și nu vrea vizează în toate cazurile condițiile gîndite ca existente și incompatibile cu realizarea de care este vorba. Cel care spune: „Aș dori să trec acest examen, dar nu voi putea" se situează de la început într-un moment critic și suscită, evocîndu-le, obstacolele presupuse a-l paraliza (nervozitate, lipsa memoriei etc.). De fapt, în ambele cazuri este vorba de a nu pune ceea ce putem numi împreună cu Leibniz o problemă de compossibilitate. Credinciosul nu se întreabă — el refuză să se întrebe dacă perfecțiunea divină este compatibilă cu imperfecțiunile universului așa cum îi este dat; cel ce vrea refuză să se întrebe dacă ceea ce vrea să facă este compatibil cu acele „draw-backs" de toate felurile pe care le constată în el, în jurul lui. Voi desemna în ambele cazuri această „depășire" prin expresia „act de transcendență".

Se va spune: „se poate însă să vreau să fac abstracție de aceste incompatibilități — fără să reușesc". Mi se pare că trebuie să răspundem că, atît timp cît vreau, nu se efectuează nici o disociere. [Limitele voinței mele (sau poate și cele ale credinței mele) ar fi acelea ale puterii mele de transcendență]. Fără îndoială că există o experiență a eșecului, care îmi paralizează capacitatea de a voi; ea introduce îndoiala și tinde a-i substitui lui „trebuie" un „ar trebui" nuanțat de incertitudine. De unde o luptă, conștiința recunoscînd ineficacitatea probabilă a unei afirmații astfel atenuate și străduindu-se să reacționeze împotriva ei: de unde tensiune, încordare, neputință. Nu există deci voință decît dacă există detașare reală, adică nerecunoscută ca atare. A voi nu înseamnă a te simplifica, ci a te fi simplificat și chiar sacrificat, în așa fel încît ideea acestui sacrificiu să nu

Scanned with CamScanner

subziste. Pe această cale pot triumfa asupra obstacolelor din mine, adică le pot nega sau suprima ca atare; și tot astfel, voința se poate impune în fața obstacolelor exterioare sau, mai exact, în fața forțelor exterioare ce ar putea fi folosite ca obstacole de către ceea ce în noi nu vrea succesul, nu vrea actul — pur și simplu nu vrea. Mi se pare că prin acest aspect voința dobîndește funcție de putere, cu toate că nu este nicidecum o forță; ea acționează prin suprimare și, pentru a ne exprima astfel, prin aspirarea obstacolului. În acest sens putem admite că ea este, precum gîndea Descartes, „infinită"; nu există nimic în ea care ar putea fi gradat. Ea nu are intensitate, necomportînd mai multe grade decît pura afirmație.

„Totuși, se va spune, nu pot să vreau decît ceea ce depinde de mine"[1]. Acest lucru este însă departe de a fi clar; căci a vrea înseamnă a afirma; aceasta trebuie să fie, deci aceasta depinde de mine. Doar că afirmația „aceasta trebuie să fie" nu este ea însăși posibilă decît în anumite condiții. Între „aceasta" și „mine" trebuie să existe un oarecare raport. Mi se pare că a vrea înseamnă de fapt a te angaja, prin care înțeleg a-ți angaja sau a-ți juca propria realitate: înseamnă a te situa în ceea ce vrei. Aș fi tentat să spun că a vrea înseamnă a afirma: „eu depind de aceasta (nu voi fi decît dacă aceasta este), deci aceasta depinde de mine". Dar în mod firesc acest *eu* și acest *mine* nu sînt în realitate identici, între ei existînd o relație sintetică și vie.

Iată un exemplu: iau hotărîrea să termin o anumită lucrare. Mă angajez față de mine însumi să o fac. Cu alte

---

[1] Această formulă ar implica ideea eronată conform căreia voința ar avea sau ar fi un quantum de forță determinată; ea este asimilată unei pîrghii susceptibile de a îndeplini o anumită acțiune, și nu o alta.

Scanned with CamScanner

cuvinte, îmi pun în joc oarecum propria realitate. Nu voi fi eu însumi decît dacă această lucrare este terminată; (altfel, voi înregistra, în sensul profund al cuvîntului, un fel de faliment al ființei mele); trebuie deci ca lucrarea aceasta *să poată* fi realizată. Afirmația „acesta depinde de mine" reprezintă ea însăși un act de voință, un decret. Acest lucru se regăsește, mi se pare, peste tot unde există voință: a lua o hotărîre înseamnă a te angaja față de tine însuți. Dacă eșuez, îmi voi fi înșelat așteptările; nu mă voi fi arătat la înălțimea a ceea ce credeam că sînt.

Se pare, totuși, că în cazul credinței lucrurile nu stau nicidecum la fel. Nu pot crede însă decît în ceea ce sînt sau, mai exact, în acel „ceva" prin care sînt. Vreau să spun că credința nu ar putea viza o ordine metafizică ce mi-ar fi cu totul străină (la fel cum nu aș putea să vreau de fapt un lucru de care ființa mea nu ar fi interesată). Am spune că există aici o oarecare simetrie: pe cînd voința vizează ceea ce nu poate fi decît prin mine, credința s-ar îndrepta spre acel „ceva" prin care sînt. Am spus însă că credința implică refuzul de a pune anumite întrebări, de a se întreba asupra anumitor posibilități: care? și ce justifică acest refuz? Or, în acest caz, temeiul nu poate fi decît pozitiv.

Reiau ultimele afirmații făcute alaltăieri. Spuneam că experiența critică nu poate avea vreo influență asupra a ceea ce este etern. Dar acest lucru nu este clar: prin etern nu înțeleg în nici un caz ceea ce este valabil pentru oricine oricînd, adică nedeterminatul pur, nespecificatul în sine.

11 martie — Revin asupra celor spuse despre voință, lucruri ce îmi par mai clare și mai pozitive decît cele referitoare la credință. Este evident că pentru a voi tre-

Scanned with CamScanner

buie mai întîi să concepi: actul de voință presupune un ansamblu întreg de judecăți, o organizare intelectuală prealabilă. Trebuie să știi ceea ce vrei; există deci un conținut — mai exact spus o schemă ce se umple pe măsură ce acțiunea se îndeplinește. În realitate, nu poți ști dacă vei putea decît încercînd; iar totul depinde de sinceritatea *(whole-heartedness)* încercării.

O problemă importantă și curioasă: a simți înseamnă a comunica? Mi se pare că nu; o senzație nu este un semn, ea poate fi interpretată drept un semn — ceea ce este cu totul altceva. Cred că Dewey a înțeles acest lucru. Ceea ce este foarte important pentru ideea pe care trebuie să ne-o facem despre natura cunoașterii.

12 martie 1919 — Tindem în mod vădit să privim senzația ca fiind transmisă în noi, dacă pot spune astfel, de către obiect, senzație ce ne informează asupra acestuia. Această interpretare este absurdă. Aș dori să precizez de ce este absurdă și să înțeleg unde ajungem dacă o respingem.

A simți înseamnă a fi afectat într-o anumită măsură; și putem să ne întrebăm dacă însăși ambiguitatea acestui cuvînt nu are un temei dintre cele mai reale.

Trebuie fără îndoială să procedăm ca în alte situații și să căutăm a defini ceea ce credem sau admitem în mod spontan. Se pare că privim obiectul ca și cum ne-ar oferi o parte din el însuși în senzație; vreau să spun că el nu este nicidecum conceput în mod spontan ca fiind distinct de „semnele" ce „ar emana" din el; și din această cauză senzația nu este privită la început ca un semn. Ideea unei transmisii, a unei mișcări propagate este de origine științifică, deci tardivă. Este evident că, pentru cel care încearcă să împace reprezentarea naivă și realistă a simțului comun cu interpretarea mecanicistă pe care

Scanned with CamScanner

știința o dă senzației, între obiect și noi există o comunicare de același tip cu aceea care leagă două stații telegrafice sau de telefon. Acest lucru are însă vreun sens? Cu siguranță că nu, deoarece o senzație este o afecțiune, nu o informație.

În realitate, senzația nu poate fi interpretată ca semn decît în funcție de un obiect, adică atunci cînd ea încetează de a fi o afecțiune, un mod de a fi, pentru a deveni o referință. Or, ceea ce este specific senzației este tocmai faptul că ea *nu* este raportată.

Toate acestea trebuie reluate metodic. Totuși, încă o indicație preliminară; se spune: „Trebuie să fiu afectat *de* ceva". Cred însă că ne aflăm aici în fața unei confuzii: în măsura în care simt o senzație, problema nu are sens; ea nu comportă o semnificație decît în măsura în care încetez de a simți pentru a gîndi, oricît de confuz aș face-o, această stare inițială — pentru a mă detașa de ea.

13 martie 1919 — Conversație interesantă ieri cu P. Admițînd în principiu posibilitatea pe care o are un „spirit" (de precizat) de a utiliza repertoriul unei ființe vii (a mea de exemplu), afirmam că acest „spirit" ar putea fi destul de „sugestionabil" pentru a fi reintegrat de noi, prin voința noastră de comunicare, în lumea semnelor din care moartea (?) l-a scos, astfel încît el face efortul de rememorare cu totul iluzoriu în însuși principiul său pe care i-l solicităm și caută în colecția *noastră* de fișe modalitatea de a ne satisface... Recunosc că este o ipoteză teribil de îndrăzneață; dar, cel puțin în mod parțial, ea dă seama de fapte: dacă ea este adevărată, înțelegem mai întîi că trebuie să ne oferim, adică să ne oferim corpul „spiritului"; sau că dacă ne încordăm, orice comunicare (cuvîntul este impropriu, fiind

Scanned with CamScanner

vorba în realitate de o substituție parțială) devine imposibilă.

Aș dori să reiau cele spuse într-un mod mai metodic, căci este posibil ca, pe de altă parte, ipoteza să suscite dificultăți insurmontabile. Mai întîi, în ce condiții va fi posibilă *evocarea*, în sensul propriu al cuvîntului? Pentru a evoca o ființă, va trebui într-adevăr să o *invocăm?* Fără doar și poate, ființe la care nu ne gîndim în nici un fel *par* să fie evocate. Trebuie însă să mărturisim că aceasta se leagă de probleme practic insolubile: nu știm în ce fel un corp „în transă" sau „pe cale de a fi în transă" poate să apară unui „spirit" animat de voința de a se comunica. Trebuie, într-adevăr, ca acest corp să-i fie oarecum dat *(makes itself felt):* cum? Problema ar părea fără îndoială absurdă aproape oricui, dar nu de azi, de ieri înclin să cred, în ceea ce mă privește, că trebuie să existe o realitate propriu-zis psihică a corpului, în lipsa căreia viața ar fi de neconceput. Acest lucru este în mod sigur destul de vag, chiar și pentru mine; ceea ce vreau să spun este că corpul trebuie să poată fi înțeles în calitatea sa psihică, drept unitate psihică: această înțelegere nelăsîndu-se, de altfel, asimilată unui mod de percepție. Ar fi fără îndoială o acțiune germinativă, susceptibilă însă de a fi contrariată sau chiar inhibată de către „subiectul" însuși.

Așa cum indicam mai sus, nu ar trebui deci să vorbim defel de comunicare, ci de substituție sau de posesie: nu pot comunica cu altul decît prin semne; or, nici un schimb de semne nu este posibil între „spirit" și mine, deoarece el nu se exprimă decît prin mine, imitîndu-mă (astfel încît este firesc să mă întreb mereu dacă totul nu „vine" de la mine). Cum păstrează acum „spiritul" această putere de selecție? Cum reușește el să se servească de instrumentul pe care i-l împrumut? Nu tre-

Scanned with CamScanner

buie oare să admitem că, încarnîndu-se, el ascunde o facultate — întru totul parţială de altfel — de rememorare, pe care nu putea să o posede „înainte“ (adverbul acesta are aici vreun sens?). Aş spune, de fapt, că el nu devine din nou capabil de a se servi de instrument decît din momentul în care acesta îi este oferit, în care el redevine în realitate o fiinţă vie completă: căci el este aici, acolo unde este corpul meu, exact ca şi mine. Se stabileşte de fapt între el şi mine un fel de simbioză psihică foarte precară. Aceasta ne permite să înţelegem toate erorile pe care nu încetăm a le constata şi, în acelaşi timp, incapacitatea „spiritului“ de a informa asupra noii sale ambianţe — ambianţă ce încetează să-i aparţină de îndată ce se încarnează şi despre care nu mai păstrează fără îndoială decît o amintire confuză. În fond, el nu ar putea să ne informeze despre ea decît comunicînd cu noi: or, *el este noi*, sau cel puţin formează cu noi un tot pe moment indivizibil.

Este evident că ipoteza aceasta răspunde singură experienţei mele; am avut sentimentul că anumite fiinţe se serveau — nu la fel de bine — de aparatul pe care li-l ofeream. Ne explicăm, de asemenea, lupta ce se iscă în fiecare clipă între medium-ul necufundat complet în transă şi care reacţionează — şi „spiritul“ căruia el nu i se oferă fără anumite rezerve: ceea ce voi numi lupta pentru aparat.

Nu voi insista mai mult asupra obiectului acestor reflecţii care, oricît de interesant ar fi, nu comportă încă o elucidare filosofică pe deplin satisfăcătoare.

Reiau ceea ce am spus deja despre obiect şi notez că cu cît îl gîndesc mai mult ca obiect, cu atît mai puţin va trebui să îmi apar ca fiindu-i consubstanţial; ca obiect, el îmi apare ca fiind în comunicare cu mine; dar în măsura aceasta devin şi eu un obiect, mai exact spus un alt post.

Scanned with CamScanner

17 martie 1919 — Am reflectat ieri la sugestibilitatea „spiritului", pe care tind din ce în ce mai mult să îl cred „fermecat"; ceea ce ar explica paramnezia pe care o constatăm atît de des. „El" nu are față de sugestia pe care o emitem puterea de reacție, și de refuz oarecum, pe care noi o posedăm. De aprofundat.

21 martie 1919 — Memoria este un mod de comunicare între eul actual și eul trecut? Să nu se obiecteze că pentru aceasta ar trebui ca eul trecut să fie încă; este vorba tocmai de a ști dacă este adevărat că nu mai este. Cei care văd în creier agentul esențial al memoriei fac din ea un mod de comunicare... În ceea ce mă privește, cred că ea nu este o comunicare, ci o posesiune incompletă. Cine nu s-a simțit în anumite clipe invadat de trecut? Or, întrevăd în mod confuz că despre ceea ce este susceptibil de a ne invada, de a ne poseda în acest fel, nu are sens să spunem: *este acesta* sau *nu este acesta*. Aceste cuvinte nu sînt aplicabile decît obiectelor care prin esența lor pot fi situate, reperate. Nu se poate într-adevăr situa în raport cu noi decît ceea ce nu poate fi gîndit ca fiind în comunicare cu noi. A comunica înseamnă a rămîne tu însuți, celălalt rămînînd el însuși. Totuși această comunicare poate să mă afecteze (nu știu dacă nu zace aici o dificultate).

3 aprilie 1919 — Am gîndit asupra lui Bradley în ultimul timp. Mă simt pe calea ideilor cu totul noi datorită lui, cît și datorită unei conversații cu H. N-am acceptat oare mult prea ușor ideea că „spiritul" este destrupat?; el fiind, fără îndoială, „întrupat în alt fel". Corpul meu poate deveni al lui, dacă el nu are unul propriu? Ar exista de fapt o simbioză instantanee între organismul (?) său și al meu. Această idee mi se pare mai

Scanned with CamScanner

acceptabilă decît aceea a unei simple substituții; și doar în cazul în care există în prezență două corpuri (de tipuri diferite) putem înțelege comunicările propriu-zise și totodată fenomenele de „materializare". Ceea ce numim astfel nu poate fi decît condensarea unei alte materii, trecerea de la un plan material la un alt plan material.

6 aprilie — Am reflectat din nou asupra fundamentelor psihometriei și asupra interpretării materialiste ce li se poate da. Admit că lucrul (distinct aici de obiect) a fost modificat prin contact, ceea ce este de altfel cert. Admit că el a păstrat amprenta (sau o urmă fluidică?) a subiectului A. Admit, de asemenea, cu toate că nu atît de ușor, că credinciosul are un „simț" ce îi permite să discearnă această amprentă, această alterare. Problema rămîne în picioare: cum să ajungem de la acest efect la cauza sa sau la contextul său? În ciuda a ceea ce se pare a crede, faptul că această modificare nu poate fi surprinsă decît de către o ființă dotată cu „facultăți" privilegiate nu contribuie în nici un fel la a face inteligibilă calea pe care gîndirea vizionarului o parcurge de la această modificare, constatată în vreun fel, la cauza sa (este, de altfel, evident că nu există nimic aici care să semene cu o inferență cauzală). Această cale nu poate fi în principiu înțeleasă decît dacă ea implică o „reintegrație", cu alte cuvinte dacă unitatea totalității ce cuprindea în sine această modificare se reface (de exemplu, intru într-o cameră în care respir un parfum care mă face să spun de îndată „cutare a fost aici adineaori"). Această legătură nu poate exista, cum spune Bradley, decît între universalii. Trebuie însă ca totalitatea să fi fost deja percepută ca atare de către subiect. Or, este tocmai ceea ce nu s-a putut produce aici . . .

Scanned with CamScanner

Totul ne permite deci să gîndim că, în realitate, ceea ce se află la originea procesului este obiectul ca fiind reprezentat, legat de un context psihic, și nu lucrul... Se formează o unitate în sînul căreia obiectul acționează ca o imagine într-o conștiință. (De apropiat de cazurile în care, sub o influență oarecare, redevin ceea ce am fost — dacă cel puțin a-ți aminti înseamnă a redeveni în mod imperfect.)

În fond Bradley mă ajută din ce în ce mai mult. Din momentul în care înțelegem că există ceva mai mult decît termenii și relațiile între ei, este evident că trebuie să existe modalități de unitate concretă, pe care nu le luăm în considerare și care pot să facă posibile redintegrații superioare.

8 aprilie 1919 — Despre predicție, cu referire la cartea lui Osty. Obiecția fundamentală împotriva predicției este „nu putem vedea decît ceea ce este; or, viitorul nu este". Există însă aici un paralogism. Nu avem în nici un caz dreptul să spunem că ceea ce nu este încă, nu este în nici un fel. Se va răspunde că nu putem vedea decît ceea ce este actual, trecutul ca atare neputînd fi obiect al viziunii, memoria nefiind decît o reconstrucție. Simt din ce în ce mai mult că teoria aceasta este falsă; sînt convins că trecutul ca trecut nu poate fi în mod real disociat de trecutul ca prezent în conștiință — mai mult decît obiectul *văzut* de obiectul considerat real. Văd obiectul însuși, îmi amintesc de trecutul însuși. Acest lucru nu este de înțeles pentru trecut decît pentru că eu *sînt* propriu-mi trecut. Dar sînt și propriu-mi viitor? Însăși întrebarea este foarte neclară.

În general credem că rezolvăm problema admițînd că viitorul este într-o oarecare măsură preformat *în* actualitate, astfel încît să poată fi perceput de simțuri (?)

Scanned with CamScanner

mai subtile decît ale noastre. Se poate înțelege acest lucru? Trebui mai întîi să eliminăm ideea fictivă a unei inerențe a viitorului *în* prezent. Nu poate exista aici decît o legătură calitativă, o înlănțuire melodică: refuz să optez între *și* — juxtapunere pură, și *în* — implicație sau conexiune. Tot ceea ce este real (devenirea unei ființe, a unei povestiri, a unei idei) cade în afara acestei false dileme. Dar întrebarea subzistă: viitorul pe care clarvăzătorul îl percepe nu trebuie oare să fie dat — și dat vrea să însemne *dat cuiva?* Acestea sînt întrebările ce mă tulbură. Viziunea apare în mod negreșit ca fiind contingentă în raport cu o situație pe care nu o generează, deci care este deja (de aprofundat sensul acestui cuvînt). Dar este ea pentru cineva? Problemă capitală, pe care mă grăbeam prea mult să o rezolv în decembrie trecut. Trebuie să interpretăm această situație ca fiind existentă: acest lucru înseamnă că ea este obiect? Și aici Bradley mă ajută, atrăgîndu-mi atenția asupra unei grave confuzii. Cred, de altfel, că vorbind de o conștiință stăpînă a devenirii voiam să spun că între această conștiință și această devenire nu există un raport de la subiect la obiect. (Este în afară de îndoială faptul că o activitate creatoare oarecare este de negîndit în termeni de subiect și obiect.) Viitorul poate fi deci conturat fără să fie gîndit de cineva. Nu mă las totuși înșelat de metafore incoerente? Scriam că orice viziune se referă în ultimă instanță la o ordine, la o lume în sînul căreia ființa și gîndirea coincid (ca într-o imaginație creatoare); mă serveam chiar de cuvîntul supra-conștiință pentru a desemna această ordine ce transcende dualismul subiect — obiect. Putem preciza mai mult? Mărturisesc că această interpretare prea schematică nu mă satisface încă.

În măsura în care mă gîndesc pe mine ca subiect în același timp activ și pasiv, ca afectat din afară în mul-

Scanned with CamScanner

tiple feluri, este evident că situaţia S văzută de vizionar nu poate să nu îmi apară ca exterioară, ne-dată, im-previzibilă. Dar din momentul în care mă înalţ la ideea unei legături imanente (de negîndit de altfel în limbaj *relaţional)* între mine şi ceilalţi (sau universul), această situaţie încetează de a fi exterioară, ea este dezvoltarea unei situaţii actuale. E ce mă depăşeşte şi de care în fond nu pot să iau cunoştinţă. Iată un exemplu: vizionarul vede că voi întîlni un om cu ochi negri într-o piaţă înconjurată de copaci. Este clar că ceea ce îi este dat este situaţia, tabloul: dar cum vede el *în mine* tabloul din care anumite elemente sînt *în afara mea?*

9 aprilie 1919 — În mare, se poate răspunde că la acest nivel nu are sens să vorbim de elemente exterioare unele faţă de altele. O scenă este un tot indivizibil, din care nu se pot desprinde termeni sau izola raporturi decît prin abstracţie. „Dar, vom fi întrebaţi, în ce sens scena aceasta este deja preformată? *Unde* este ea preformată?“ Nu are mai mult sens să punem această întrebare decît să ne întrebăm unde este viitorul episod al povestirii pe care tocmai o povestesc. Ştiu că risc să mi se opună următoarea dilemă: fie acest episod este deja obiect, adică este gîndit în mod explicit, fie el va fi improvizat, ceea ce înseamnă că nu există încă în nici un fel. Cred că trebuie refuzată această dilemă şi este tocmai ceea ce nu am înţeles cînd am vorbit de „gîndire ce proiectează“, căci proiectul este o schemă şi nu poate fi obiect al viziunii. Improvizaţia pură este în mod evident desfăşurarea sau revelaţia unui tot (a unei unităţi calitative); ea exclude aceste aporturi exterioare, care ar fi strict imprevizibile (doar dacă nu sînt ele însele interioare unei unităţi noi şi mai ample). Dar această unitate globală a povestirii sau a improvizaţiei nu este în mod necesar

Scanned with CamScanner

aceea a unui obiect perceput ca atare: lucru pe care nu l-am înțeles. (Aflăm în experiența noastră ilustrarea a ceea ce vreau să spun, de exemplu cînd luăm cuvîntul sub un impuls subit și cînd ceea ce spunem se structurează în mod spontan.) În acest sens am afirmat că această unitate a devenirii este *simțită* sau ține *de sentiment;* doar astfel putem surprinde maturația sau incubația evenimentului la care făceam aluzie.

Doar că aici ne aflăm în prezența unei povestiri ce nu poate fi concepută în nici un chip ca o reproducere contingentă, ideală, a unei succesiuni de altfel reale. A deveni și a povesti sînt aici unul și același lucru[1].

Această variantă a ipotezei inițiale suscită însă grave dificultăți. Dacă istoria nu este „preformată" ca unitate indivizibilă și simțită, cum putem înțelege că ea se nuanțează pentru vizionar? În ce fel s-ar converti acest sentiment în viziune? Ar părea într-adevăr mai firesc să admitem că ea nu se explicitează și nu se concretizează în scene succesive decît pe măsură ce este trăită, pe măsură ce se desfășoară pentru subiecții interesați. Dar acest lucru nu este clar; cum să concepem această explicitare? Dacă ea necesită „aporturi exterioare", obiecția este decisivă; să admitem însă că nu este cazul; în ce constă explicitarea?

Iată o situație S în faza sa matură, adică simțită sau presimțită (altfel spus ea există ca sentiment sau ca pre-sentiment). Este sigur că nu ne putem împiedica de a ne întreba: pentru cine? la cine? întrebarea aceasta are vreun sens? Și chiar dacă are unul, este posibil din punct de vedere rațional să o punem?

Cred că putem spune următoarele: în măsura în care pot privi acest sentiment ca fiind global, ca fiindu-și

---

[1] Nimic nu ne permite să afirmăm *a priori* că totul se maturizează deodată; ceea ce ar naște întrebări noi.

Scanned with CamScanner

suficient sieşi, nu are nici un sens să întrebăm cine îl resimte; dimpotrivă, din momentul în care îl privesc ca fiind parţial, îl atribui „cuiva". Mi se pare că mă apropii aici de distincţia dintre *el* şi *non-el* (acesta nefiind neapărat înţeles ca un *eu* sau un *tu*). Sentimentul acesta este însă legat de o cunoaştere? Pentru moment nu îmi dau seama cum am putea răspunde la această întrebare.

În această după-amiază, o altă metodă mi s-a înfăţişat spiritului. Este evident că două persoane care citesc aceeaşi carte sau acelaşi afiş pot să se afle în locuri diferite ale lecturii cărţii sau afişului în cauză: ceea ce depinde de situarea lor. Mi se va obiecta că nici cartea, nici afişul nu sînt în timp. Trebuie însă să distingem aici o serie de durate posibile (durata de elaborare, de redactare, de tipărire, însăşi durata cărţii pe măsură ce ea se învecheşte şi se uzează). Se va invoca faptul că conţinutul cărţii este atemporal: dar acest lucru este adevărat pentru orice conţinut istoric. Se va spune că, totuşi, cartea supravieţuieşte lecturii? Dar acest lucru nu este chiar atît de sigur. Putem concepe un sistem de semne desfăşurîndu-se exclusiv în timp, echivalentul unui discurs sau al unei recitări... La urma urmei, poate că ipoteza aceasta este de fapt contradictorie; nu sînt sigur că ideea situărilor distincte, individualizate, se poate încă aplica.

1 iulie 1919 — Mi se impune din nou problema posibilităţii metafizice a viziunii (cu privire la cazul domnişoarei P.). Orice profeţie este viziune şi se referă la o scenă devenită prezentă. Vizionarul, în condiţii (?) pe care va trebui să le precizăm, devine contemporanul altui prezent, al unui prezent ce nu este cel al corpului său. Acest lucru pare extrem de obscur şi chiar contra-

Scanned with CamScanner

dictoriu, pentru că noi admitem ca o axiomă că există în fiecare moment o singură secţiune temporală posibilă a lumii, o oră a universului, şi că Prezentul unic se desface într-o infinitate de Prezenturi individuale care sînt cele ale fiecărei conştiinţe, astfel că totul se petrece ca şi cum ar exista o conştiinţă unică (fragmentată, este adevărat, la infinit), a cărei desfăşurare ar fi exact sincronă în raport cu a noastră şi ar cuprinde-o chiar în sine. Este sigur că dacă acest postulat s-ar impune fără nici o tăgadă, orice clarviziune referitoare la viitor ar trebui privită ca imposibilă, şi invers. Este vechea idee care mi-a venit la Zernetz în 1912 şi pe care o regăsesc acum, precizată poate de cunoaşterea lui Royce. Fără îndoială, este clar că din momentul în care concep o lume a conştiinţelor, pentru fiecare element al acestei lumi sînt în drept să mă întreb: ce se petrece acolo în acest moment? Cred însă că acest lucru nu are sens decît în măsura în care consider această lume ca fiind reprezentativă pentru o lume spaţială. Precizez. Fie o lume spaţială conţinînd un ansamblu de elemente E, printre care figurează corpul meu C. Fiecărei stări a corpului meu trebuie să admit că îi corespunde o stare homocronă şi sincronă a fiecărui element actual al acestei lumi. Trebuie „să se petreacă" în acest moment ceva determinat într-o anumită fermă din împrejurimile localităţii Pérouse, lucru pe care îl evoc. Ce se petrece? Acesta este obiect de cunoaştere; nu există limită a *posibilităţii* de a te informa în această privinţă cît mai complet posibil într-un interval de timp dat. Pentru orice corp organizat deci, sau mai exact spus, pentru orice conştiinţă ce exprimă un corp organizat a cărui devenire este homocronă în raport cu al meu, întrebarea *quid nunc?* este legitimă. Spunînd însă că este o întrebare, recunosc că nu i se poate răspunde decît prin semne. Dimpotrivă,

Scanned with CamScanner

cu cît nivelele pe care le examinez într-o conştiinţă oarecare sînt mai îndepărtate de această tablă de referinţe care este lumea exterioară, cu atît semnificaţia problemei devine mai obscură. Mai poate fi vorba de corespondenţă. Ar fi absurd să ne imaginăm niveluri numerotate şi avînd acelaşi indice pentru fiecare conştiinţă; şi ne întrebăm ceea ce resimte conştiinţa la nivelul P în care mă aflu în acest moment (şi în care resimt o anumită emoţie). *Quid nunc* nu are sens decît în raport cu o lume în care se acţionează. Referindu-mă la M. R., pe care îl ştiu în viaţă, pot să mă întreb: ce face el în acest moment? Asta este însă tot. Se va pretinde că întrebarea mea nu vizează doar situarea actuală a corpului său, ceea ce este adevărat. Totuşi, doar în măsura în care voi prelungi liniile acţiunii sale în interiorul său, întrebarea îşi va păstra un sens. Dincolo de aceste limite, nu ar mai putea fi vorba de a reprezenta, de a figura, ci doar de a deveni *(mitsein, sich hineinleben* etc.). Prin urmare: din faptul că transmiterea prin semne, sau mai simplu cunoaşterea, nu se poate exersa decît asupra prezentului, sau a dobînditului, trecutul încorporat prezentului, nu putem trage nici o concluzie referitoare la ceea ce trece dincolo de orice transmitere de acest gen. Ţinînd cont de faptul că viitorul ca atare nu poate fi obiect al întrebărilor, nu avem dreptul să deducem de aici că el nu poate fi văzut, trăit, pre-simţit. (Aceste observaţii au o mare importanţă pentru ceea ce se poate numi problema spiritistă — problema conştiinţei morţilor.)

2 iulie 1919 — Reiau ideile mele de ieri. Orice întrebare adresată viitorului, orice răspuns al viitorului, orice transmitere de semne între prezent şi viitor este de neconceput. Ea nu este posibilă decît în miezul aceluiaşi

Scanned with CamScanner

prezent (nu te poți informa decît despre ceea ce este dobîndit; aș fi tentat să spun: despre ceea ce aparține aceluiași nivel de realitate). Este însă evident că situația a ceea ce numim viitor în raport cu prezentul este foarte greu de definit; și nu este absurd *a priori* de a pretinde că ceea ce numim viitor se află la un alt nivel de realitate. Aș exprima aceste lucruri spunînd că între momentele succesive există o diferență, a cărei natură cu greu o putem epuiza numind-o interval. Recunosc, de altfel, că mă aflu aici pe un teren mișcător și că tind să transform succesivul în simultan. Totuși, cred că nu este decît o aparență. Nu ar trebui însă să recunoaștem că ceea ce nu există încă pentru mine poate să existe deja pentru un altul, care are un fel de avans (metafizic) asupra mea? Cred că este exact, dar trebuie să fim atenți la semnificația cuvintelor „eu" și „el".

4 iulie 1919 — Cîteva noi licăriri. Mai întîi, este evident că o ființă nu realizează în imediat, în prezentul „acum" „plenitudinea a ceea ce este", de exemplu un sentiment foarte profund. Cu cît o *ființă este* mai mult, cu atît mai puțin ea se reduce la o simplă succesiune de determinații (fie că e vorba de evenimente sau de acte: acest din urmă cuvînt nu se potrivește, de altfel; căci a acționa în planul succesivului nu înseamnă a acționa într-adevăr. Actul, așa cum l-a văzut Bergson, concentrează în sine un trecut întreg, o întreagă durată). Ființa nu resimte pe moment acest sentiment foarte profund ca pe o plăcere sau ca pe o durere fizică, de exemplu. Și mă întreb dacă nu ajungem astfel să concepem niveluri temporale distincte de realitate sau de viață.

(Notez că cele spuse anterior se apropie de ceea ce am scris acum cîteva luni despre ființa înțeleasă ca fiind ceea ce rezistă la experiența critică, deoarece aceasta

Scanned with CamScanner

din urmă dizolvă tocmai tot ceea ce nu este decît imediat.)[1]

11 iulie 1919 — Am întrezărit cîteva idei importante care sînt, de altfel, în spiritul Părintelui La Berthonnière. Poate că nu avem decît știința pe care o merităm; poate că ceea ce sîntem e o măsură a ceea ce știm, și nu invers: dar aceasta nu s-ar putea aplica decît cunoașterii metafizice, nu celei ce vizează simple raporturi abstracte.

13 iulie 1919 — Mi-am pus din nou marea întrebare: pot să mă gîndesc pe mine ca fiind perfect informat asupra universului și totuși decepționat? Este în fond problema lui Royce. Există însă o întrebare prejudicială: universul însuși este astfel, încît să pot fi pe deplin informat asupra lui? Iar aici nu este vorba de incognoscibilitatea chiar și parțială a universului. Atît timp cît îl voi înțelege pe acesta ca simplu obiect de anchetă posibilă, el nu îmi va putea procura o satisfacție absolută. De aprofundat.

15 octombrie 1919 — Am recitit cu un viu interes însemnările mele din 1 și 4 iulie. Ele se rotesc însă în jurul unei noțiuni greu de precizat. Repetînd, pot să mă întreb: ce face X în acest moment? Ce i se întîmplă lui P în clipa prezentă? Și identitatea de nivel între X și mine, între P și locul în care mă aflu acum se definește tocmai în funcție de această posibilitate ce îmi este dată de a mă informa, de a ancheta, de a verifica; și este evident că chiar dacă imaginez lumi situate la

---

[1] Mă întreb dacă pesimismul proustian nu este legat tocmai de o filosofie a imediatului pur, de o incapacitate de a interpreta mediatul ca real.

Scanned with CamScanner

distanțe infinit de mari față de a mea, care se pretează însă acestor întrebări, ceea ce am afirmat se aplică și acestor lumi. Trebuie însă ca un dialog să fie posibil; or, există dialog din momentul în care există percepție; a percepe cu atenție înseamnă tocmai a te afla într-o stare de tensiune dialectică în raport cu un anumit dat. Dar lucrurile nu stau în acest fel, cum am spus-o de nenumărate ori, decît pentru ceea ce poate deveni materie de informații. Or, mi se pare evident că există modalități de a fi care prin esența lor nu se pretează acestei tensiuni dialectice a spiritului; și mi se pare că pe această cale se definește în singurul mod valabil ceea ce numim în mod curent inconștient. Sînt *mereu, în orice clipă* mai mult decît ansamblul de predicate pe care le-ar putea pune în lumină o anchetă făcută de mine însumi — sau de oricine altcineva — despre mine însumi (cf. însemnările din 2 martie trecut).

Revăzînd toate acestea, sînt frapat de o confuzie cel puțin aparentă. Spun undeva: „ceea ce pentru mine are funcție de izvor de informații este în chiar această măsură un *tu*". Trebuie să fim atenți asupra faptului că acest *tu* apare în măsura în care pun accentul, nu pe ideea de informații, ci pe aceea de *răspuns* cu sensul de comuniune *(us-ness)* pe care îl implică acest cuvînt. Îmi amintesc că am simțit acest lucru foarte clar și am făcut această distincție pentru mine, întrebînd pe un necunoscut asupra drumului pe care trebuia să-l urmez. În realitate, cele două aspecte pe care analiza le disociază (*repertoriul* și *trăitul*) sînt indisolubil legate; ceea ce nu trebuie să uităm niciodată, expunîndu-ne altfel riscului de a cădea în abstracție și absurditate. Cred deci că ar trebui să stăruim asupra sensului ideii de răspuns, ce este atît de intim legată de *tu* și singura în măsură să-i confere un conținut (aici se pot folosi însemnările mele din 25 fe-

Scanned with CamScanner

bruarie). Totuși, în fond, *tu* este mai degrabă ceea ce poate fi invocat de mine, decît ceea ce este interpretat drept capabil să-mi răspundă. Sufletul meu nu este *eul* psihologului, care nu este de fapt decît un *el* — în afară de cazul poate în care dialoghez despre el cu Dumnezeu și în care el se află angajat, interesat în mod vital în chiar acest dialog. Mi se va obiecta fără îndoială că mă mărginesc să ipostaziez simple categorii gramaticale. Ar trebui să clarificăm aceste lucruri cu ajutorul ilustrărilor concrete împrumutate din viața lăuntrică cea mai incandescentă, cea mai patetică. Voi fi întrebat de ce sufletul meu nu poate deveni *el* decît în raport cu Dumnezeu, confruntat în realitate cu acesta? Nu văd în acest moment modalitatea de a formula un răspuns abstract, care să mă satisfacă; mi se pare însă că putem spune următoarele (de elucidat, de filtrat apoi): sufletul meu rămîne *tu* pentru Dumnezeu; pentru acesta, sufletul se confundă cu subiectul care îl invocă; lucrurile nu stau la fel cu un subiect oarecare, decît poate în măsura în care, din iubire, el imită ceea ce trebuie să numim atitudinea divină. Cu cît acest eu devine mai mult un obiect de studiu, ceva ce poate fi descris sau a cărui dezvoltare poate fi urmărită, cu atît mai puțin el este un suflet. Între ideea de suflet și cea de rugăciune ar exista, deci, un raport intim de care nu ar trebui să facem abstracție. Ceea ce îmi apare încă foarte confuz este relația pe care se cuvine să o stabilim între toate acestea, care sînt de ordin metafizic și religios, și teoria psihologică sau metapsihologică pe care am schițat-o anterior.

Este aici ceva de aflat. Remarc doar că în măsura în care sînt repertoriu pur (în măsura în care mă tratez ca atare), eu nu sînt pentru mine decît un *el*. Nu devin *tu* pentru mine decît în emoție. Interes care în fond este iubire și care acolo unde este vorba de sine lipsește mult

Scanned with CamScanner

mai des decît pretinde o psihologie cu totul convenţională. (Toată problema egoismului trebuie reluată: egoismul nu are nimic de-a face cu iubirea de sine; de cele mai multe ori, el nu este decît un mod de a acţiona, de a ţine cont de tine *fără* să te iubeşti.)

16 octombrie 1919 — De reluat o serie de noţiuni asupra cărora am lucrat altădată. Aceea de intimitate este una dintre cele mai importante (cf. nota despre *cu* din 24 februarie). Ar trebui să o opunem celei de familiaritate: poate că există între familiaritate şi intimitate o relaţie analoagă celei care există între cele două recunoaşteri ale lui Bergson. De aprofundat.

De reflectat, de asemenea, asupra ideii de încercare. Marea dificultate constă în a surprinde raportul adevărat între încercare şi cel care mi-o impune. Pusă în prezenţa unei suferinţe, conştiinţa religioasă tinde să vadă în ea o încercare. Ce să înţelegem însă prin aceasta? Mi se pare că doar în funcţie de *tu* poţi da ideii de încercare o semnificaţie acceptabilă. Trebuie deci să excludem orice idee de concurs şi poate chiar de selecţie. În realitate, selecţia nu vizează decît puterea; este vorba de a şti cine este capabil de a îndeplini cutare sau cutare acţiune. Putem spune în acest sens că orice selecţie este naturală. Încercarea vizează, dimpotrivă, cu deosebire ceea ce, în noi, este susceptibil de a depăşi natura. Trebuie să examinăm totuşi dacă acestea nu sînt doar cuvinte fără acoperire: să nu fie vorba în fond de o putere, adică de o natură? Se impune o analiză amănunţită. Iată de exemplu o decepţie, un doliu. Unde este riscul? Există ameninţarea unei goliri spirituale; dar ce înseamnă aceasta cu adevărat? Pericolul mi se pare a fi întotdeauna obsesia, sub orice aspect s-ar înfăţişa; sufletul riscă să se lase cu totul ocupat de un obiect dat sau, dacă

Scanned with CamScanner

acest obiect dispare (presupunînd că acest lucru are vreun sens), să nu mai fie într-adevăr legat de nimic, nici de el însuşi, să se piardă, să se dizolve. În aceasta constă pericolul. Ar trebui să analizăm, de asemenea, ideea de ispită.

Sînt sigur că această cale este cea adevărată; ideea de viaţă ca încercare: credinţa este în esenţă ceva ce trebuie şi vrea să fie supus încercării; raport cu un dincolo; încercarea este ceea ce are un dincolo. Va trebui să ne întrebăm care este validitatea unei filosofii a încercării şi, mai adînc, ce vrem să spunem cînd ne punem această întrebare de validitate; pornim aici ca şi în alte cazuri de la teama de a ne înşela („poate mă înşel"); experienţa posibilităţii noastre de a greşi se transformă într-un fel de neîncredere activă. De văzut dacă lucrul acesta este justificabil în drept, de procedat în felul în care am făcut-o pentru ateism; de întrebat ce sens ar avea să spunem: „Este fals că viaţa este o încercare". Cred că în fond această negaţie se reduce la aceasta: „este inexact că există o fiinţă dotată cu conştiinţă care să fi vrut acest lucru". Dar dacă nu m-am înşelat, o judecată de acest tip, o judecată cu referire la *el* nu se referă la Dumnezeu, ci la o gîndire finită şi imaginată. De distins între judecata atee (exterioară ordinii religioase) şi revoltă (Iov), legată dimpotrivă, într-o oarecare măsură, de actul de credinţă. De văzut în amănunt.

A triumfa asupra încercării înseamnă a te păstra ca suflet, a-ţi mînuti sufletul. De aprofundat.

Cred că trebuie să notăm mai întîi că afirmaţia „aceasta este o încercare" nu are sens decît într-un context spiritual definit; ea nu este din acelea care îşi păstrează valoarea, oricine ar fi cel care le enunţă. La prima vedere, acest lucru poate surprinde. Trebuie însă să vedem că nu este vorba aici de o propoziţie instructivă

Scanned with CamScanner

de tipul „sînteţi tuberculos“, de exemplu; valoarea unei astfel de propoziţii depinzînd de competenţa celui care o formulează. Mi se pare sigur, fără să-mi pot încă justifica pe deplin aserţiunea, că doar iubirea poate conferi un conţinut real — nu spun valabil — unei afirmaţii de genul „aceasta este o încercare“. Între cel care îmi vorbeşte astfel şi eu însumi trebuie să existe o comuniune; trebuie ca noi să fim *tu* unul pentru altul; nu trebuie ca celălalt să poată gîndi despre mine: „este o încercare pentru el, este problema lui“. Trebuie ca el să ia parte la ea. Astfel apare legătura între încercare şi caritate. Toate acestea se pot însă petrece în conştiinţa *mea* între mine şi eu însumi. În măsura în care mă interpretez ca o esenţă, ca „un cutare“ — sînt *el* pentru mine, şi dintr-o dată ideea de încercare pierde orice sens; ea se transformă şi dobîndeşte o anume accepţie pseudobiologică. Este mereu acelaşi lucru; în măsura în care întreţin cu mine relaţii triadice (interpretîndu-mă ca obiect), rămîn în planul naturii. Acest lucru este deosebit de evident în ceea ce priveşte moartea. Există o modalitate de a-mi gîndi moartea, care constă în a spune: „*el* va muri“, cu alte cuvinte de fapt „maşinăria se va opri“. Discut despre subiectul morţii mele cu un *altul*, oricare ar fi acesta. Nu mă voi putea înălţa la gîndirea unui dincolo raţionînd astfel despre moartea mea sau despre aceea a oricui altcuiva. Din acest punct de vedere, nu există dincolo de moarte decît dezorganizarea din ce în ce mai completă a „maşinăriei“. Nimic altceva. Ideea (?) de încercare nu este deci aplicabilă decît în măsura în care unitatea mea cu mine se reface în sentiment, în viaţa intimă a cărei conştiinţă dialectică de sine semnifică dimpotrivă ruptura mai mult sau mai puţin totală. A emite cu răceală, la un moment dat, afirmaţia „viaţa este o încercare“ înseamnă, cred, a nu gîndi

Scanned with CamScanner

nimic. Se vede care poate fi aici rolul preotului; el are drept misiune de a trezi în noi această viață palpitantă și indivizibilă, de a restitui prin urmare unei idei precum aceea de încercare totalitatea semnificației sale, dar acest lucru nu este posibil decît în măsura în care eu sînt *tu* pentru el, el fiind într-un fel întruparea carității.

Revin asupra celor spuse anterior; o afirmație de genul „această suferință este o încercare, nu este instructivă, ea nu ne informează[1]. Dar nu ajungem astfel la un subiectivism fără substanță? Depășim ordinea lui „ca și cum"? A înțelege viața ca o încercare, a califica experiența noastră într-un mod care ne este personal. Mereu aceeași dilemă. Fapt obiectiv sau dispoziție internă. *Toate acestea* sau... doar *acestea*. De fiecare dată cînd regăsesc această dilemă, am sentimentul că ridic un munte. Totuși, mai mult decît oricînd sînt convins că această „dilemă" lasă să-i scape esența vieții religioase și a celei mai adînci gîndiri metafizice.

(În fond, problema nu constă oare în a cerceta modul în care este posibilă o obiectivitate a individualismului pur? Este oarecum problema pusă atît de minunat de Simmel în ultimul capitol din *Lebens Anschauung;* el însă nu a pus-o decît în plan etic; ceea ce complică mult problema este tendința de nestăpînit pe care o avem cu toții, începînd de la Kant, de a gîndi obiectivul sub forma legalității, a unei „Gesetzmässigkeit". Or, este absolut cert că nu putem spune: „De fiecare dată cînd cineva își va gîndi viața sub categoria încercării, cutare lucru se va produce".) Mă apropii aici de ceea ce a fost tema centrală a reflecției mele în 1913—1914, ideea fundamentală că universalul este în mod necesar relativul;

[1] Să mai adăugăm că ea nu atribuie un predicat nou unui subiect conceput în prealabil; ceea ce spune, de fapt, același lucru.

Scanned with CamScanner

dar această idee se specifică pentru mine într-un mod mult mai concret. Trebuie să remarcăm că problema ce se ivește aici este identică cu cea care se pune în cazul rugăciunii, a cărei eficacitate universală nu poate fi admisă decît dacă o interpretăm drept un procedeu, dacă o negăm.

Nu ne-am înșela poate spunînd că o afirmație de genul celei pe care o studiez (cuvîntul „afirmație" nu este bine ales, dar termenul de „adevăr" este inaplicabil) trebuie să fie de fiecare dată redescoperită: iar acest lucru este foarte important. Virtutea unei atari formule este în întregime legată de modul în care această formulă a fost generată sau regenerată de suflet, pe cînd formula științifică interpretată sub aspectul său pragmatic constă în a spune „Dacă faci un lucru anumit, te previn că se va întîmpla ca atare; nu este nevoie să mă întrebi cum de știu, nici să refaci pe cont propriu experiența ce mi-a permis să ajung la această certitudine". Fără îndoială, chiar în ordine spirituală, o dată descoperirea făcută, ea poate fi universalizată, numai însă datorită puterii de simpatie care mă face să imaginez și să trăiesc experiența aproapelui meu, a fratelui meu, ca pe a mea proprie. Nu vom putea niciodată să ne transmitem o formulă, o rețetă, ci doar să trezim — poate — unul în altul acea viață la care fiecare din noi participă.

Recunosc, de altfel, că observațiile acestea nu ne duc prea departe. Unii vor zice: „Această valoare a ideii (?) de încercare este de ordin pur psihologic. Voi suporta mai ușor o calamitate *presupunînd* că este o încercare pe care mi-o impune o voință superioară. Este un adjuvant". Trebuie însă să răspundem că cuvîntul „ipoteză" nu s-ar potrivi aici. „Fie, se va accepta, să spunem doar că acest mod de a vă califica experiența o modifică, dar din interior; este vorba aici de o dezvoltare pur imanentă". To-

Scanned with CamScanner

tuşi nu ne situăm din nou în punctul de vedere al legii? Şi în continuare: „fiind dată o fiinţă subiect al cutăror vicisitudini, este nimerit pentru ea să... este o modalitate bună de a... etc". Ne-am situa, fără să vrem, pe teren biologic şi am privi folosirea „categoriei de încercare" ca pe o condiţie favorabilă conservării psihologice de sine. Doar că această ultimă idee este cu totul obscură. Poate fi vorba de exemplu de a accepta pentru sine o boală incurabilă: ce va reprezenta atunci această conservare? Cred că am fi obligaţi să concepem în mod vag un *echilibru* stabil; şi o mulţime de asociaţii şi de idei mecaniciste declanşate pe loc vor întări în aparenţă această falsă interpretare. Dar ce să însemne acest echilibru? Îmi imaginez, dimpotrivă, un bolnav incurabil care, ştiindu-se condamnat, hotărăşte să utilizeze cît mai bine posibil timpul ce îi rămîne spre a trăi cît mai plăcut. Cred că mi se va răspunde că, din punctul de vedere al unei psihologii ştiinţifice, o astfel de atitudine este ireproşabilă şi poate fi chiar preferată atitudinii contrare. Conştiinţa religioasă proclamă contrariul şi declară că între una şi alta nu există nici o măsură comună. Psihologul ne va spune că această judecată de valoare depinde de o anumită dispoziţie particulară şi tocmai datorită acestui lucru ea este pur relativă. Doar că pe această ultimă cale nu te poţi opri; psihologul ca atare este determinat în mod irezistibil să conceapă relativitatea oricărei judecăţi de valoare, oricare ar fi ea. Analiza arată pe de altă parte că un asemenea „psiholog pur" este o abstracţie care nu ar putea sta în picioare în faţa unei reflecţii mai elaborate. Trebuie să revenim deci la interpretarea opusă şi să declarăm pur şi simplu că credinciosul are dreptate; că este *adevărat* faptul că suferinţa este o încercare pe care trebuie să ştii să o accepţi cu resemnare? Dar cuvintele „a avea dreptate" nu se mai potrivesc aici; pot

Scanned with CamScanner

gîndi credința altuia dacă această credință nu este, într-o oarecare măsură, a mea? Nu ar putea fi vorba în acest caz decît de o adeziune, oricît de puțin explicită ar fi aceasta.

17 octombrie 1919 — De aprofundat mai mult ideea de încercare în ea însăși, folosind însemnările mele din 6 și 7 martie 1919. Scriam că ființa este ceva ce poate fi posedat. Nu voi admite niciodată că este o limită ideală, cum pretinde un criticism confuz și timorat. Nu există, repet, problemă mai dificil de pus decît aceea a ființei. A vorbi de *ființă* în sens substantival înseamnă a imagina un oarecare sîmbure rezistent, care ar subzista sub coaja perisabilă a fenomenului. Am deplasa însă, după cum a văzut Kant, în domeniul metafizic relații ce nu sînt de gîndit decît între fenomene (despre iluzia interiorității absolute, cf., de asemenea, Hegel). Ar fi mult mai inteligibil să spunem, folosind un raționament concis dar consecvent, că fenomenul este ființa incomplet gîndită, surprinsă în cele mai puțin concrete dintre determinațiile sale. Din acest punct de vedere, problema ființei se reduce la aceea de a ști în ce fel este posibil un sistem complet al categoriilor. Nu cercetez dacă acest mod de a gîndi ființa este legitim[1]. Mi se pare că putem arăta că problema se pune într-un mod mult mai acut, mai concret pentru conștiința însăși. Am spus altădată că ființa este așteptarea împlinită. Viața ne poate apărea în anumite momente în întregime goală; nimic nu are importanță, nimic nu contează: este însăși negarea acelui sentiment de plenitudine, de desăvîrșire pe care îl trăim uneori. Atenția nu mai află loc în care să se fixeze, interesul lip-

[1] Cred că putem stabili că gîndirea nu poate depăși, pe această cale, formalul, posibilul, și rămîne în acest sens dincoace de programul său.

Scanned with CamScanner

seşte. Pericol ce ne pîndeşte într-o lume cu care sîntem prea obişnuiţi, care ne răspunde mecanic. Acelaşi lucru se întîmplă cînd nefericirea usucă sufletul, îl goleşte. Este vorba de aceeaşi opoziţie a plinului şi a golului, care este după mine opoziţia fundamentală prin excelenţă şi care, în general, n-a fost luată în considerare decît din punct de vedere fizic. Activitatea noastră cere să se exercite în ceea ce este plin. Fericirea, iubirea, inspiraţia: cred că în funcţie de astfel de experienţe putem pune problema fiinţei într-un mod inteligibil. Doar că este vorba de *a fi*, nu de *fiinţă*. Se va spune poate că problema se reduce la aceea a bucuriei. Şi cred într-adevăr cu tărie că fiinţa există din momentul în care există bucuria; dar tocmai aici intervin încercarea, experienţa critică. Se va spune că bucuria ca atare (şi actuală) este absolută şi că judecata întîrziată prin care ne referim la ea pare a fi de la început infirmă? Ideea unui ritm fundamental al activităţii pe care ar trebui să ştim a-l accepta? Înţeleptul ar fi acela care ar fi conştient de limitele ineluctabile ale oricărei bucurii şi care ne-ar reproşa pretenţia de a le depăşi? Se întrezăresc de altfel toate obiecţiile pe care o anumită filosofie poate să le ridice împotriva ascetismului retrospectiv, împotriva remuşcării; şi am putea reţine cîte ceva din această argumentare. Mi se pare că ceea ce putem răspunde este că, la urma urmei, anumite bucurii nu satisfac totalitatea fiinţei noastre, altfel spus natura noastră spirituală. Ele nu ne satisfac decît cu condiţia de a fi refulat în prealabil o mare parte din noi înşine. Iar acest lucru este extrem de greu. Riscăm totuşi să ne izbim astfel de o problemă dificilă: cu ce drept afirmăm că totalitatea fiinţei noastre poate fi satisfăcută, că o armonie este posibilă între diversele modalităţi de satisfacţie? Putem fi siguri că nu trebuie să acceptăm anumite sacrificii? Ce garanţie ne-ar putea da posibilitatea unui

Scanned with CamScanner

astfel de acord? Observ în trecere că cel care ne-ar răspunde în acest fel nu şi-ar permite fără nici o îndoială să instituie vreo ierarhie între diversele modalităţi de satisfacţie apreciate de el ca imposibil de unificat. În ceea ce mă priveşte, cred că problema nu are soluţie atîta timp cît este pusă pentru acel *el* al analizei abstracte. Dar de îndată ce ea se pune într-un mod viu pentru mine şi pentru tine, mi se pare că situaţia se schimbă. Şi ştiu foarte bine că mi se va aduce obiecţia cum că nu ar fi aici decît un simplu expedient; nu mă pot împiedica de a fi eu însumi cuprins de teamă în prezenţa caracterului mecanic al acestei soluţii. Trebuie să reluăm deci observaţia mult mai de aproape.

În măsura în care mă scindez pe mine însumi cu nepăsare în „părţi", trebuie să accept că nu ştiu dacă aceste „părţi" pot fi satisfăcute împreună; aceste părţi sînt „ele", ele sînt „el", *ele nu sînt eu.*

18 octombrie 1919 — Întîmpin o anumită greutate în a continua astăzi această analiză. Mi se pare că totul depinde de *nivelul* spiritual la care problema este nu pusă, ci trăită. Acest lucru mi se pare capital şi totodată foarte greu de gîndit într-un mod precis, ceea ce se explică deoarece a gândi înseamnă aproape inevitabil a-l transforma pe *tu* într-un *el* abstract. Presupun că putem depăşi acest stadiu datorită unui fel de imaginaţie intelectuală, a cărei natură ar trebui aprofundată şi căreia mă voi abţine să-i dau numele de intuiţie. Notez în trecere că problema libertăţii, problema reală (nu vorbesc de problema abstractă), nu se pune nici ea, după cum a văzut Bergson cu o luciditate admirabilă, decît la un anumit nivel spiritual, după toate probabilităţile acelaşi. Se va obiecta fără îndoială că starea de scindare lăuntrică nu este obligatoriu o stare superficială; cred totuşi că a accepta să

Scanned with CamScanner

rămîi scindat nu este posibil decît pe un anumit plan. Orice pasiune veritabilă ne vrea întregi (nu este impresionant să vedem că lucrurile stau la fel în ceea ce privește raporturile între ființe distincte? Scindarea nu este acceptabilă decît pentru cei ce nu iubesc cu adevărat). Nu încerc acum să aprofundez semnificația acestor lucruri; o formulă de acest gen nu este în mod sigur limpede; este încă una dintre acelea care nu au sens decît în plan dialectic; concepem eul ca fiind dorit de altceva decît el, de fapt de un alt „el", dar ne situăm astfel în afara condițiilor reale ale vieții interioare.

19 octombrie 1919 — Mă întorc în punctul de plecare al discuției precedente: în ce condiții este legitim să afirmăm că realitatea ne poate oferi satisfacții absolute? Cred că trebuie mai întîi să concepem principiul conform căruia aceste satisfacții nu sînt obiecte ale științei sau ale tehnicii; în opoziție cu ceea ce propovăduiește încă un naturalism stupid (metafizică pentru vegetarieni), este cert că nu există o tehnică a fericirii. Sau, mai exact spus, o tehnică de acest tip, în măsura în care este posibilă, se aplică oricui, neaplicîndu-se deci nimănui. Presupun că trebuie să ne așteptăm aici la un răspuns de genul: „Această tehnică nu se poate specifica, deoarece este imperfectă; de drept, dacă am ști într-adevăr cine sînteți, am ști ce v-ar trebui". Se poate însă concepe, chiar de drept, ca un altul să știe destul de bine cine sînt pentru a hotărî de ce am nevoie? Eu sînt „el" pentru tehnician, sînt obiect, mă integrează într-o categorie generală, oricare ar fi de altfel specificațiile pe care experiența sau chiar diagnosticul său i-ar permite să le aducă imaginii inițial abstracte, pe care și-a făcut-o despre mine. Dar ce se revoltă în mine împotriva acestei pretenții de a hotărî

Scanned with CamScanner

pentru mine ceea ce îmi este necesar, împotriva acestor „ordonanțe morale"? Să nu fie decît o explozie irațională individualistă? De ce mi se pare că viața mea nu mai are preț, dacă conținutul îi este astfel oferit din afară? Și mai ales, cum se face că lucrurile nu stau la fel dacă este vorba de o ființă pe care o iubesc, care mă iubește și care din afară...? Dar tocmai că nu o face din afară: căci trebuie, bineînțeles, ca intervenția sa să nu fie nici imperativă, nici condescendentă.

De ce o tristețe atît de adîncă pune stăpînire pe mine cînd încerc să mă definesc, să recunosc sfera particulară ce îmi pare proprie activității mele? Mai mult, nu pot accepta ideea că un mod de a înțelege sau de a simți îmi este interzis prin natura mea; de îndată reneg această natură, o detest. Să fie aici un pur orgoliu? Ar fi superficial să o afirmăm. Tot ceea ce este secundar și mă decid să-l elimin din acel „el" cu care mă identific pare să se ivească brusc, pentru a se afirma în mine.

Aceste satisfacții absolute nu par deci să îmi vină decît din partea unei ființe pentru care eu sînt tu, și care își îndreaptă solicitudinea sa eficace în mod activ spre mine. Acest lucru mi se pare cert, dar încă insuficient. Ideea de binefacere nu este cu siguranță o idee clară și este limpede că acest cuvînt nu ar trebui luat aici într-o accepțiune realistă. Ideea de avantaje, fie acumulate de o singură persoană, fie dimpotrivă cîntărite cu strictețe, este o idee goală din punct de vedere metafizic, ca și aceea a unei evaluări și a unei comparații oarecum obiective. Mărturisesc totuși că lucrurile acestea nu îmi sînt foarte limpezi: este suficient oare să distingem avantajul considerat în materialitatea sa (bogăție, onoruri etc.) de dispoziția lăuntrică în funcție de care îl examinez sau chiar de felul în care mă folosesc de el?

Scanned with CamScanner

20 octombrie 1919 — Chiar dacă se admite că distincţia aceasta este valabilă în sine, trebuie să-i elucidăm sensul; şi acest lucru nu este uşor, căci însăşi această dispoziţie este un dar. Nu cred că se poate spune în mod raţional că depinde de mine să îmi întîmpin destinul în cutare sau cutare fel. Acest lucru pune cel puţin o problemă neclară. Cu cît aprofundăm mai mult noţiunile curente, cu atît descoperim mai mult confuziile pe care ele le maschează de bine de rău pentru un ochi neatent. Ideea de satisfacţie face parte din acestea: se poate ca ea să coincidă cu aceea de saturaţie? Nu tocmai. Nu cred că ideea de „preaplin" să fie implicată în cea de satisfacţie în sine. Cu cît ne înălţăm mai mult în plan spiritual, cu atît mai puţin cred că idealul constă pentru noi în *a ne primi partea*[1]. Orice morală care se întemeiază pe ideea de parte (egalitarism) este fără îndoială vicioasă pînă în principiul său. Ceea ce contează este ceea ce poate fi în întregime în toţi; şi este firesc să mă gîndesc la iubire în primul rînd. Partea mea; partea sa: iată ceea ce nu mai are sens acolo unde este vorba de *tine*. În lumina acestei idei întrezărite în latura sa negativă, ceea ce am spus mai sus se lămureşte poate. Nu îl pot concepe pe Dumnezeu în funcţie de partea mea gîndită ca atare. Cînd îi mulţumesc pentru soarta pe care mi-a oferit-o, mă concep ca pe o fiinţă aparte faţă de alte fiinţe, care nu se ocupă de a şti care este soarta lor. Şi acest lucru este cu atît mai adevărat, cu cît sînt luate mai mult în considerare bunurile exterioare ce pot deveni subiect de competiţie: puterea, averea şi, dacă nu inteligenţa, cel puţin beneficiile ce se desprind din ea. Putem vedea astfel destul de limpede

---

[1] Nu sînt însă sigur că etica nu este legată în esenţă de o anumită reprezentare a drepturilor, adică a părţilor — şi a datoriilor pe care, pe de altă parte, le implică aceste drepturi; tocmai prin aceasta categoriile religioase transcend cu mult categoriile morale (1925).

Scanned with CamScanner

în ce sens poate fi vorba pentru om de gratitudine față de Dumnezeu; dincolo de anumite limite, această gratitudine se transformă în idolatrie. Recunoștința mea trebuie să se refere în fond mai puțin la ceea ce am, decît la ceea ce sînt. Și, fără îndoială, sînt cu atît mai mult cu cît Dumnezeu înseamnă mai mult pentru mine: prin aceasta transpare raportul intim ce ne unește. Recunoștința mea nu s-ar putea referi decît la darul pe care Dumnezeu mi-l împărtășește din sine și mi se pare că dacă un avantaj poate fi vreodată considerat ca un dar, aceasta numai în măsura în care el poate fi privit ca o formă deghizată a acelui dar pe care Dumnezeu mi-l împărtășește din sine. Dar de neîmpărțit, ce nu are nimic aparte și nu seamănă întru nimic cu atribuirea unei părți. Sănătatea, de exemplu, sau facultatea de a percepe pot fi interpretate în acest fel. În ceea ce privește consecințele sociale ale acestora, ele sînt departe de a-mi apărea în mod limpede: să nu ne încredem în aplicările prea directe ale ideii în ordinea practică; ele nu constau de cele mai multe ori decît în confuzii. Ceea ce văd destul de lămurit este solidaritatea intimă între bogăția lăuntrică și nevoia de alții (Zarathustra).

21 octombrie 1919 — Revin asupra ideii pe care o exprimam ieri într-un mod nefericit. Trebuie, fără îndoială, să reacționăm cu putere împotriva ideii clasice a valorii eminente a autarhiei (αὐταρκια), a suficienței de sine. Perfecțiunea nu este ceea ce își este suficient sieși; sau cel puțin această perfecțiune este cea a unui sistem, nu a unei ființe. Pe de altă parte, nu ne poate satisface ideea unei ființe al cărei adevăr i-ar fi exterior. Trebuie să surprindem aici o nuanță destul de subtilă. În ce condiții raportul ce leagă o ființă de ceea ce ea are nevoie poate avea o valoare spirituală? Se pare că trebuie să

Scanned with CamScanner

existe un răspuns, o reciprocitate, o trezire. Doar un raport de la ființă la ființă poate fi numit spiritual, ceea ce este de ajuns pentru a respinge un anumit panteism și a-i dezvălui neantul metafizic.

Dar din același punct de vedere, ideea kantiană de finalitate în sine nu apare oare prea îngustă, prea juridică? Ceea ce contează este legătura spirituală între ființe, or aici nu este vorba de respect, ci de iubire.

22 octombrie 1919 — Știu foarte bine că o ființă mi-a părut întotdeauna demnă de respect tocmai datorită iubirii pe care a inspirat-o (sau de care a fost pe nedrept lipsită). În fond, raționalismul kantian îmi este din ce în ce mai străin. Nu mă interesează o ființă ca încarnare a rațiunii; ea nu este totuși, ca atare, decît un „el". Fără îndoială, Kant a exagerat cu mult valoarea autonomiei ca sursă de valori. Știu că s-a preocupat înainte de toate în a căuta ceea ce poate fi universalizat și că o morală sentimentală i-a apărut de nesusținut tocmai datorită faptului că ea se întemeiază pe un dat contingent, pe ceva ce poate să nu fie (sau ce nu este exigibil de drept). Reluînd limbajul de care m-am folosit anterior, aș spune bucuros că el s-a situat într-un punct de vedere tehnic. În ce condiții cineva (oricine) poate acționa sau voi din punct de vedere moral? Răspunsul trebuie să fie universal, adică valabil chiar și în cazul X cel mai puțin favorabil. Marea problemă este de a ști dacă procedînd în acest fel nu ne situăm în afara condițiilor vieții spirituale propriu-zise. În fond, intenția nu este în mod sigur ceva ce poate fi surprins atît de ușor, cum a crezut Kant (cuvîntul „ușor" poate surprinde; fără îndoială că el a supus ideea de intenție unei elaborări minuțioase, eliminînd elementul sentimental și contingent; dar n-a eludat totuși problema?).

Scanned with CamScanner

În acest moment mă întreb dacă două ființe, care sînt în mod obișnuit *tu* una pentru alta, nu tind să se transforme una în fața celeilalte, una pentru cealaltă într-un „el" cînd sînt în prezența unui terț, care este un *tu* pentru fiecare dintre ele. Acest lucru pare a fi la prima vedere doar o afirmație confuză; în realitate, este ceva concret și important. Nu vreau să spun că ar exista aici ceva fatal, ceea ce fără îndoială nu ar avea sens.

O problemă dificilă, pe care va trebui să o abordăm, este aceea de a ști în ce condiții putem să-l gîndim pe *tu*, fără ca el să devină *el*. Cred că în realitate încep să-l gîndesc pe *tu* ca fiind *el;* și doar printr-un act ulterior îl rectific pe primul. Dar lucrurile nu sînt încă prea clare.

Ar trebui să reluăm pur și simplu etapele prin care am ajuns la această idee (prin intermediul noțiunii de răspuns și al celei de *aceasta*). Ar trebui, de asemenea, să ne întrebăm dacă a gîndi înseamnă întotdeauna a reflecta; în mod cert că nu — iar iubirea trebuie să poată fi gîndită, fără să fie transformată într-un raport inert.

25 noiembrie 1919 — Reiau aceste însemnări după o lună de întrerupere... Ei bine, nu, nu sînt sigur că ceea ce am scris despre kantianism este fals. Ceea ce ne dă Kant este totuși un fel de rețetă pentru a profita cît mai bine cu putință de o natură prost alcătuită chiar din punct de vedere moral. Pentru ca moralitatea să fie posibilă, trebuie ca însăși această tehnică să existe; or, moralitatea există, deci este posibilă, deci etc. Dar moralitatea există ea, într-adevăr? va întreba un Maimonide — și va fi îndreptățit să pună întrebarea. Ea există în măsura în care afirm că există, în care cred în realitatea ei; poate că — da, mi se pare că voi merge pînă acolo — ar fi de ajuns o conștiință care să o nege cu hotărîre, în

Scanned with CamScanner

mod radical, pentru a nu se putea spune, fără o rezervă în fond distructivă, că ea există. Soluția dialecticianului constă în general în a încerca să stabilească faptul că eu afirm moralitatea prin chiar actul prin care cred a o nega: este metoda clasică începînd cu Platon; ea este impresionantă, bineînțeles — este ea însă într-adevăr convingătoare? Faptul că un sistem de afirmații etice este în substanța sa cuprins în orice propoziție referitoare la realitatea morală — pînă și în cea care pretinde a o nega pe aceasta: este *poate* un lucru adevărat, faptul acesta este însă hotărîtor? Știu că întrebarea aceasta riscă să pară insolentă sau chiar absurdă. Și totuși! Nu este posibil *să vrem contradictoriul?* — Nu în acest fel, ni se va răspunde: din moment ce vreau în același timp pe A și pe B, afirm, oricît de neclar ar părea, legătura dintre A și B într-o anumită unitate. — Fie: dar această unitate poate să nu fie decît o simplă conjuncție externă, un pur *și*. Știu că se depun toate eforturile pentru a mi se demonstra incompatibilitatea reală dintre A și B. Nu voi avea însă întotdeauna posibilitatea de a refuza să o văd? Mi se va spune că în acest caz refuz să gîndesc. — Fie: și dacă accept să nu gîndesc? Dacă optez pentru o lume care nu este cea a gîndirii? — Va exista, într-adevăr, posibilitatea de a nega ceea ce afirmam adineaori și de a susține că moralitatea *există*, chiar dacă mă încăpățînez să o neg. Dar această moralitate nu ar putea fi decît o ordine abstractă, ceva asemănător unui adevăr disociat în mod abstract de actul ce îl instituie. Or, ce vrem să spunem cînd vorbim de un adevăr pe care nu îl cunosc, care nu există pentru mine? Că nu am avut condițiile cerute pentru a-l constata sau a-l recunoaște? Acest lucru este adevărat chiar și în cazurile cele mai simple. Am citit ieri pentru prima dată denumirea unui oraș rusesc, care se numește Slaviansk. Acest oraș exista, dar nu mă aflam

Scanned with CamScanner

în starea de a o ști. Există aici o sinteză, pe care nu avusesem nici ocazia și nici chiar modalitatea de a o forma. Lucrurile stau oare la fel pentru acest adevăr moral presupus a exista și pe care îl neg? A pretinde acest lucru înseamnă a mă absolvi; nu sînt mai vinovat de a nu cunoaște acest adevăr moral decît de a nu fi cunoscut alaltăieri existența orașului Slaviansk; în acest caz nu se poate spune că neg în mod real acest adevăr; căci nu pot nega decît ceea ce cunosc. Trebuie deci să admitem că, crezînd a nega acest adevăr moral, neg de fapt altceva. Păcătuiesc din necunoaștere. Mi se pare că există, chiar într-o morală de tip kantian, o parte enormă, nemanifestă, de intelectualism[1]. — Se va declara probabil că în fond nu sînt sincer, că ceva în mine recunoaște acest adevăr moral, pe care îl neg verbal. La fel, pot nega verbal că doi și cu doi fac patru, pot să zic că doi și cu doi fac cinci. Dar nu este decît un limbaj — flatus vocis; ceea ce s-ar întîmpla și în cazul negării exprese a adevărului moral. Doar că în acest caz se pare că trebuie să mergem mai departe. Însuși actul imoral, dacă această teorie este adevărată, nu este decît un gest lipsit de semnificație. În acest caz însă el încetează de a fi imoral. În cealaltă ipoteză, el este o minciună. Dacă admitem că așa este, întreaga problemă reapare; fie că, într-adevăr, această minciună nu este conștientă, și recădem în prima ipoteză, fie că este conștientă și e vorba atunci de un pur act imoral, în sensul în care l-am definit mai sus. În ceea ce privește prima alternativă, ea poate părea mai satisfăcătoare, deoarece se rezumă într-adevăr la a nega în mod radical faptul că imoralitatea poate exista ca atare. Dacă ceea ce obișnuim să numim păcat este în realitate de ace-

[1] Ceea ce nu împiedică, recunosc, ca pentru Kant formula *Nimeni nu face răul din proprie voință* să fie absolut falsă.

Scanned with CamScanner

eași ordine cu pumnul pe care îl dau în somn, este clar că a acționa, în sensul profund al cuvîntului, înseamnă întotdeauna a acționa din punct de vedere moral. Ne putem întreba însă dacă, în acest caz, moralitatea însăși nu dispare; căci a judeca din punct de vedere moral înseamnă în mod esențial a interzice, deci a trata actul imoral ca posibil și a-l exclude. Pe această cale, toate cărările par a dispărea din fața noastră. Într-adevăr, a nega cunoscînd ceea ce negi înseamnă în realitate *a refuza;* moralitatea încetează atunci să fie un sistem de afirmații valabile, ea este un mod de viață pe care îl pot accepta sau nu. Dar dacă nu cunosc ceea ce neg, greșeala mea dispare ca atare, ea nu este decît o eroare. Se va spune că formula legii, cel puțin, îmi este cunoscută? Fie: dar de ce această formulă mi-ar provoca respectul? Ne aflăm aici încă în afara domeniului moral, într-un ritualism arbitrar. Înclin deci să cred că prima alternativă trebuie să fie acceptată: nu există tehnică morală, nu există nici un mijloc infailibil care să mă incite să vreau binele. Fără îndoială, repet, Kant ar consimți-o într-o oarecare măsură; el concepe de altfel ca pe un adevăr universal de drept faptul că trebuie să acționez într-un mod conform cu imperativul categoric, or din moment ce trebuie, pot; trecerea aceasta de la *tu trebuie* la *tu poți* reprezintă chiar miezul oricărei etici de tip kantian. Dar ce mă asigură că lucrurile stau în acest fel? Pentru Kant este vorba în mod evident de mine însumi, în măsura în care particip la rațiune. Există aici un fapt absolut, ceva ce este legat de calitatea mea de ființă rațională; Kant îmi garantează, în fond, nu doar că lucrul acesta există, ci că, dacă sînt de bună credință, voi afla eu însumi că lucrurile stau într-adevăr astfel. Ceea ce contest este tocmai legitimitatea acestei afirmații, a acestei pretenții.

Scanned with CamScanner

26 noiembrie 1919 — Este de la sine înțeles că problema, mult prea des dezbătută în zilele noastre, de a ști dacă afirmațiile conștiinței morale își extrag sau nu conținutul din realitatea socială, nu prezintă, din punctul de vedere în care mă situez, nici un interes. Chiar și societatea este ceva ce trebuie dorit. Adaug că, pentru a face să coincidă realitatea morală cu viața socială propriu-zisă, ajungi să modifici caracteristicile acesteia din urmă printr-o serie de expediente logice, în detaliul cărora nu mai intru.

Mult mai interesantă este însă problema de a ști dacă moralitatea formează un tot indivizibil, așa cum o vrea idealismul; dacă, într-adevăr, printr-un anumit act imoral particular, neg în întregime moralitatea. Cred că tot ceea ce se poate spune este că, în măsura în care acționez într-un mod imoral, mă exclud din viață, refuz să particip la ea; și pe această cale, îmi îngreunez pentru viitor participarea, deoarece actul meu contribuie la propria-mi determinare.

Trebuie prevăzută, aici, cel puțin o întrebare: vorbesc de viața din care mă exclud prin actul meu; este realizată ea de fapt? Este ea în act? Problema este gravă, căci, dacă nu m-am înșelat, nu ar putea fi vorba de un ansamblu formal de reguli propriu-zis valabile; sau, mai degrabă, aceste reguli îmi sînt *oferite*, *prezentate*; refuzîndu-le, le tăgăduiesc caracterul de reguli; „vor fi reguli pentru alții, nu pentru mine". Nu le transformăm însă astfel în moduri de viață contingente? Sau, mai exact spus, nu admitem că pentru agentul însuși aceste „reguli" nu sînt decît atît și nimic mai mult? Dar acest agent nu poate fi judecat drept vinovat decît dacă, pentru a-i aprecia actul, adoptăm un criteriu pe care el însuși refuză să-l accepte, cu alte cuvinte dacă atribuim acestor reguli o valoare universal normativă. Unul numește culpabili-

Scanned with CamScanner

tate ceea ce nu este pentru altul decît non-conformism. Cine îi va concilia? Iar aici argumentarea precedentă își dobîndește semnificația deplină; nu trebuie să sper a demonstra acestui agent că eu sînt cel care are dreptate și că el este *în mod real* vinovat. Și atunci? Ne aflăm în ceea ce se poate numi monadism moral pur. Sîntem închiși, „vinovatul" și cu mine, în incinta modalităților noastre de a aprecia. — Din momentul în care admit că „vinovatul" neagă în cunoștință de cauză, îmi interzic mie însumi să vorbesc despre adevărul moral. Nu este ceva pe care eu îl știu și el nu îl știe. Nu am la dispoziția mea mai multe elemente decît el, nu am condiții mai bune decît el. A spune că natura mă favorizează ar însemna să neg din nou moralitatea ca atare. Și atunci?

Cînd acționez într-un mod conform anumitor norme, cred că acțiunea mea are o valoare. Această formulă nu ne conduce încă spre o soluție pozitivă. Accept ceea ce el refuză, ader la ceea ce el respinge; iată tot ceea ce putem spune pînă acum, și trebuie să consimțim că nu este ceva foarte instructiv. Nu doar ader, afirm că am dreptate să ader. Dacă m-aș mărgini să ader, s-ar putea spune că avem fiecare felul nostru de a vedea, de a simți sau de a fi. Spun însă că am dreptate. Ceea ce nu este clar, căci nu am, cel puțin în drept, vreun motiv valabil să afirm că „vinovatul" poate să se afle în contradicție cu el însuși, fiind obligat să se dezică. Și atunci? Problema nu ar consta în schimbarea condițiilor în care el se află, ci în transformarea *ființei* sale, în convertirea sa. Se va obiecta poate că distincția aceasta între condiții și ființă este arbitrară și, mai ales, că, introducînd considerentul ființei individuale, recădem în empirismul pur; eu sînt într-un fel, el este altfel decît mine: ce sens are să spun că eu am dreptate? Această obiecție este importantă prin faptul că pune în lumină pericolul pe care îl reprezintă

Scanned with CamScanner

acest mod de exprimare. Nu este totuși decît o problemă de terminologie; nu pot oare să revendic un anumit tip de superioritate în raport cu agentul pe care persist în a-l declara „vinovat"? — Acesta poate însă să se situeze în punctul meu de vedere? — Trebuie să repetăm că nu sînt în mod real mai bine situat decît el, că nu posed cunoștințe care lui i-ar fi refuzate. — Problema rămîne totuși obscură pentru mine. Căci dacă a spune „el este vinovat" înseamnă într-adevăr „el greșește, eu am dreptate", ne aflăm în plin fariseism și la o mie de leghe de viața morală adevărată, în fond într-un labirint de contradicții. A pretinde, pe de altă parte, că înseamnă a institui între el și mine o diferență în ființare este un lucru cu totul echivoc; pot proclama, fără să-l absolv, că el se află în afara vieții la care eu particip?

27 noiembrie 1919 — Revin asupra ideilor pe care am încercat cu greutate să le exprim ieri. În primul rînd, este de la sine înțeles că ceea ce mă interesează aici este doar atitudinea celui ce refuză oarecum în totalitate să recunoască valorile morale ca atare. Dacă argumentarea mea este exactă, a spune că acest om *este vinovat* înseamnă a recunoaște că el participă totuși într-un fel oarecare la această viață, din care îl declar exclus; dar cum este posibil acest lucru? Aceasta nu înseamnă, bineînțeles, că el afirmă ceea ce crede a nega, ci că, metafizic vorbind, el este totuși membru al societății din care se exclude. — Știu foarte bine că nu se va subscrie la o astfel de interpretare și că se va crede fără îndoială că un asemenea lucru nu este necesar, fie spunîndu-se că de fapt cazul luat în considerare nu este posibil, fie că, dacă el este posibil, nu ar trebui să vedem aici decît o anomalie cu caracter patologic. Examinez pe rînd aceste două subterfugii.

Scanned with CamScanner

Mai întîi, putem oare afirma că de fapt nu există nimeni care să se situeze în mod deliberat în afara a ceea ce numim în mod obișnuit moralitate? Voi răspunde că de fapt este inexact și că în orice caz este *posibil*. Voi merge mai departe: putem crede că există în fiecare dintre noi cel puțin o părticică de imoralism. Pe de altă parte, am putea arăta fără greutate că a face să intervină aici ideea de sănătate sau de normă înseamnă fie a recădea în intelectualism, fie a interpreta moralitatea doar ca pe un mod de a fi contingent.

Sînt deci constrîns să îl gîndesc pe vinovat ca aparținînd sub un anumit raport de o lume din care, sub un alt raport, el este exclus; iar a spune că acest dualism are un caracter metafizic înseamnă a afirma ireductibilitatea absolută a acestor două aspecte, a acestor două naturi; imposibilitatea de a le readuce la unitate printr-un raționament, în mod platonician; necesitatea convertirii — adică a unei acțiuni specific supranaturale pentru realizarea acestei unificări.

De altfel, ar fi fără îndoială mai bine pentru înțelegere de a nu ne folosi de cuvîntul „vinovat“ și de a-l păstra pentru cazurile în care se poate vorbi de o responsabilitate propriu-zisă, adică de o încălcare a unei reguli cunoscute și recunoscute. Să nu se spună că, refuzînd să vorbim de culpabilitate, ne situăm din nou în planul pe care am pretins că l-am depășit: condamnarea se referă aici la modul de viață, nu la agentul însuși, iată tot.

Voi fi întrebat de asemenea cu ce drept, acolo unde nu există diferență între condițiile empirice, institui una în ordinea supraempirică sau metafizică. „În fond, se va spune fără îndoială, căutați un mijloc de a justifica demersul într-adevăr temerar, prin care condamnați din punctul propriu de vedere pe cel ce se situează pe un alt plan decît dumneavoastră; dificultatea provine din faptul

Scanned with CamScanner

că refuzați să admiteți că punctul dumneavoastră de vedere și cel al agentului sînt absolut diferite. Dar poate că prin aceasta vă creați obstacole artificiale și insurmontabile. Eu care am acceptat condițiile fundamentale ale oricărei vieți sociale, revendic dreptul de a-l judeca pe cel care pretinde a i se sustrage". Lucruri ce sînt totuși îndoielnice; ce înseamnă în adevăr a judeca o ființă? În esență, judecata trebuie să poată fi recunoscută chiar de cel care este judecat; or, este tocmai ceea ce este cu neputință aici.

Ni se va răspunde că o ființă poate fi judecată fără să te interesezi de eventuala sa reacție, la fel cum se verifică o operație? O ființă poate fi însă asimilată unui complex logic?

29 noiembrie 1919 — Cred că se continuă totuși să se raționeze în modul următor: „Rătăcitul de care vorbiți nu este în stare, din motive ce rămîn de verificat pentru fiecare caz particular, să recunoască ordinea a cărei realitate dumneavoastră o afirmați. Nimic nu vă autorizează să vedeți în această incapacitate altceva decît o infirmitate, un fel de orbire; nu există orbiri intelectuale? (matematica, de exemplu)". Astfel prezentată, obiecția are o anume vigoare. Nu o consider totuși hotărîtoare, căci nu există nimic pozitiv în faptul de a nu putea înțelege o demonstrație; nu este vorba decît de o limitare — iar pe de altă parte, nu am putea adăuga că cel ce nu înțelege *știe* cel puțin că nu înțelege? Vom spune însă mai mult: dacă această diferență considerată a fi fundamentală se referă la condiții pe care nu stă în puterea noastră să le modificăm, ajungem să concepem o alegere, dar o alegere naturală care ruinează însăși noțiunea de moralitate. La drept vorbind, acest lucru va putea fi contestat. Plăcerea estetică depinde și ea de condiții naturale: este un motiv pentru a nega existența valorilor es-

Scanned with CamScanner

tetice? La fel, nu se poate să existe într-un sens analog valori morale, cu toate că recunoașterea empirică a acestora este legată de realizarea contingentă a unei anumite stări de fapt? — Această exprimare nu este însă limpede decît în aparență. Cine afirmă, într-adevăr, că aceste valori „există"? Cel care le recunoaște; el va merge pînă la a desființa *a priori* afirmația „infirmilor" ce nu le recunosc.

O atare concepție seamănă cu un platonism degradat; în care însă nici o discuție nu se poate angaja între părțile adverse. „Trebuie îngrijit", iată la ce se reduce afirmația moralistului (presupunînd că poate fi încercat un tratament). Ideea de operație tinde a se substitui celei de conversiune sau de persuasiune. Ar trebui acum să examinăm în ce condiții *operația* este posibilă.

1 decembrie 1919 — Un tratament, o operație au ca obiect faptul de a permite unui anumit aparat să funcționeze „liber", „normal" etc. Viața morală „normală" poate fi însă asimilată funcționării unui aparat? Ceea ce rămîne încă ambiguu este exemplul a ceea ce se petrece în domeniul estetic . . .

În urma lecturii însemnărilor mele lui P., revin asupra lui *tu* pentru a preciza și mai mult această noțiune importantă și dificilă. Acest *tu* nu este doar cel întrebat ca atare, el este cel întrebat în măsura în care acesta nu este interpretat el însuși ca obiect al întrebării. Abordez pe cineva cu intenția de a-i pune o întrebare, întrebîndu-mă însă dacă el va putea să îmi răspundă, dacă va avea ce să mă informeze. El nu este „tu" pentru mine, ci „el", o colecție. Trebuie văzut că acest „tu", chiar la nivelul cel mai elementar, nu se definește decît în funcție de credința, de refuzul spontan puse în discuție. Acolo unde este însă vorba de o persoană situată empiric, nu mă pot împiedica

Scanned with CamScanner

să gîndesc obiectiv, *adică să mă îndoiesc*. Mi se va obiecta că această îndoială se referă la predicate, nu la existența însăși a subiectului. Trebuie să reluăm însă aici vechiul argument hegelian, în virtutea căruia doar predicatele au importanță. Ceea ce contează la modul tragic în istoria raporturilor noastre cu alții nu este în nici un caz îndoiala existențială, ci îndoiala referitoare la ființă, mai exact spus referitoare la „valoare". Și ne putem întreba dacă aceasta coincide cu predicatele. Este de ajuns să reflectăm la sensul profund al acestei simple întrebări: *este el demn de iubirea mea pentru el?* pentru a simți cu o intensitate incredibilă insuficiența categoriilor noastre: la ce se referă în realitate întrebarea?

Trebuie să ne întrebăm din nou în ce sens putem spune că avem predicate. Bineînțeles, mă pot descrie — dar în afară de faptul că nu este deloc ușor să înțelegem în ce fel această descriere este metafizic posibilă, nu trebuie oare să spunem că realitatea mea cea mai adîncă depășește cu mult descrierea? Există aici un ansamblu întreg de întrebări atît de înlănțuite, încît nu știm într-adevăr cum să le desprindem. Există o serie de predicate, pe care mi le pot atribui mie însumi în același fel în care un altul mi le-ar atribui: sînt în această măsură *un altul* pentru mine. Vorbesc de mine ca și cum aș vorbi de oricine: dar ceea ce este mai adînc în mine scapă acestui mod de gîndire. Libertatea, de exemplu, nu poate fi concepută decît în măsura în care există în mine ceva ce transcende ordinea lui „el". Simt cu tărie — fără să reușesc să detaliez discursiv această intuiție, dar sînt sigur că o voi face — că a voi înseamnă a înceta de a te trata drept *el*. De interpretat în acest sens însemnările mele din martie 1919. A nu voi înseamnă a spune „nu voi putea, luînd în considerare ceea ce sînt, nu este posibil ca". Mă tratez aici drept un terț despre care vorbesc.

Scanned with CamScanner

A voi înseamnă, dimpotrivă, a te desființa ca *el*, a regăsi specia de indiviziune fecundă pe care dialectica o aboleşte. De aceea este o gravă eroare de a vedea în voinţă o tensiune lăuntrică şi nimic nu este mai înşelător în această privinţă ca teatrul lui Corneille. Cred că a voi înseamnă, dimpotrivă, a te destinde şi nu a te crispa. În realitate, cel care nu vrea se hipnotizează asupra unui calcul al posibilităţilor şi tocmai aici intervine acel *însă:* pe de o parte, există ceea ce voi numi dorinţa mea, preferinţele mele etc.; pe de altă parte, sînt anumite obstacole şi dificultăţi. Fie că mă pierd de-a dreptul în acest calcul, adică fac abstracţie de mine; fie că mă interpretez drept un dat printre altele, iar a voi înseamnă tocmai a refuza să te interpretezi astfel. În acest sens, comparaţia cu credinţa este cu totul întemeiată, deoarece a crede înseamnă a refuza de a pune în cumpănă; există, la rădăcina credinţei, o voinţă de non-confruntare. Pe această cale, regăsesc dificilele şi abstractele mele argumentări de odinioară, dar mi se pare că voi avea acum cu ce să le susţin mai bine. „Există în mine, spuneam altă dată, ceva ce transcende orice judecată adevărată ce se referă la mine". Ce voiam să spun la drept vorbind prin aceasta? Că orice judecată ce mă vizează se referă la un *el,* care prin definiţie nu poate coincide cu mine; cel pentru care sînt *tu* merge cu mult dincolo de aceste judecăţi, chiar dacă aderă la ele; el îmi deschide, iubindu-mă, un fel de credit. Dar la ce se referă acest credit? Royce şi-a dat seama cu profunzime că iubirea individualizează. Dar principiul individuaţiei constă oare, cum a crezut el, în scopul unic pe care doar această fiinţă este în măsură să-l atingă? Trebuie să remarcăm că acest scop nu este sesizabil nici pentru cel ce este considerat a-l atinge, nici pentru ceilalţi subiecţi empirici; ar trebui să spunem că este pentru Dumnezeu şi doar pentru el? Mi se pare că

Scanned with CamScanner

aceasta ar însemna să recunoaștem că persoana este *ea* și nu *tu* pentru Dumnezeu. În orice caz, acest lucru nu ar da seama de ceea ce este distinct în iubirea umană propriu-zisă, în legătura umană. Sînt convins că ar trebui să apelăm aici la o ordine de idei sau de experiențe ce depășesc cu mult planul teologic, iar o asemenea cercetare este cu atît mai dificilă cu cît ar fi zadarnic să apelăm la ideea unei calități proprii individului, pe care doar un alt individ ar fi susceptibil să o discearnă. A iubi nu înseamnă a cunoaște în mod adecvat; se poate ca iubirea să ofere o cunoaștere privilegiată, dar o precede, la fel cum ea precede și evaluarea. Întrezăresc, de asemenea, o altă problemă și anume faptul că iubirea este legată de această deschidere a *eului* de care vorbeam anterior; ea implică în acest sens eliberarea *eului*, care, departe de a se institui ca esență, transpare în calitatea sa de ființă ce iubește. Iubirea se manifestă ca invocație, ca o chemare de la *eu* la *eu*. Iar ceea ce am spus altă dată despre opoziția dintre invocație și semnalizare se aplică perfect în acest caz. Trebuie totuși să fim atenți. Din faptul că invocația nu se adresează eului-sursă de informații, putem desprinde oare concluzia că ea se adresează unui eu înzestrat cu predicate? Nu îl iubesc din cauză că el este ceea ce este, iubesc ceea ce el este, pentru că este el, anticip deci cu îndrăzneală cu referire la tot ceea ce experiența îmi va putea oferi, la toate predicatele în care aceasta se va fixa. Mi se va răspunde, la drept vorbind, că la originea acestei anticipări trebuie să existe deja recunoașterea unui predicat, cred însă că lucrurile nu stau așa; există un act, o stare, un mod de a fi, orice de acest gen, care poate fi asimilat de conștiința descriptivă cu recunoașterea unui predicat, dar în realitate este vorba de o îmbogățire neașteptată a ființei mele.

Scanned with CamScanner

2 decembrie 1919 — Nu există iubire decît acolo unde există o reînnoire absolută și chiar o renaștere. Iubirea este viața ce se descentrează, ce își schimbă centrul. Ceea ce pune însă o problemă metafizică redutabilă. Din faptul că iubirea nu se referă la un obiect, la un *el*, pot oare să trag concluzia că ea atinge ceea ce se poate numi un non-el în celălalt? Bunul simț răspunde negativ. El nu admite ca acela pe care îl iubesc să fie efectiv atins de iubirea mea, doar dacă aceasta nu este, la drept vorbind, comunicată (prin semne). Chiar și în acest caz totuși, cea care atinge nu este iubirea însăși. Dar nu este deloc sigur că bunul simți are dreptate. Iar aici ar trebui să revizuim principiile întregii concepții subiective a iubirii. Se raționează în mod obișnuit în felul următor: „Ființa pe care o iubiți este diferită de ființa adevărată, deci iubirea nu vizează ființa însăși, nu există nimic de ordin ontologic în ea". Ceea ce putem să spunem este doar faptul că pe fundamentul iubirii propriu-zise, care nu este niciodată asimilabilă unei judecăți, se structurează o construcție intelectuală care poate fi în întregime falsă. Acest lucru nu face, la drept vorbind, decît să îndepărteze dificultatea: trebuie acceptat că răsturnarea valorilor care se află la baza iubirii corespunde unei transformări reale a celui ce iubește, ceea ce are însă în mod necesar drept corelativ o modificare a „obiectului iubit"? Remarc de îndată că într-un sistem triadic întrebarea este probabil lipsită de sens. Mă concep ca fiind exterior celui ce iubește și celui iubit; observ relația lor din afară; ei îmi apar ca fiind absolut despărțiți; aceasta nu decurge oare din faptul că nu pot gîndi cu adevărat această iubire, dacă nu particip la ea? Ea nu există pentru mine decît dacă devine oarecum iubirea mea. Aceasta înseamnă că întrebarea pusă nu are un sens decît din punctul de vedere al însuși celui ce iubește. Iubirea mea, mă întreb,

Scanned with CamScanner

atinge sau califică într-adevăr ființa celui pe care îl iubesc? Se impun două remarci: prima este că, fără îndoială, cel puțin în general, ființa iubită nu poate fi transformată empiric de iubirea pe care o inspiră; a doua, că realitatea fiecăruia dintre noi, adică, dacă vrem, accepțiunea sa completă, cuprinde sentimentele pe care le inspirăm celorlalți. Această accepțiune completă nu este însă un fel de ficțiune ideală? De fapt, este vorba de a ști dacă, în lumea pe care încerc să o explorez, ceva corespunde îmbogățirii ca atare a acestei accepțiuni. Metafizic vorbind, problema se descompune în felul următor: 1) iubirea vizează ființa[1], și nu doar ideea ființei? 2) Poate viza ființa fără să o afecteze? Referitor la primul punct, nici o îndoială nu mi se pare posibilă. Al doilea, dimpotrivă, pare foarte îndoielnic. Pot bineînțeles să îmi gîndesc propria iubire ca *neatingînd* ființa pe care o iubesc, dar poate este vorba aici de o iluzie datorată faptului că mă concep ca terț în raport cu noi doi și ne interpretez ca atare ca fiind distincți: este o iubire ce exclude credința. S-ar spune, de fapt, că nu pot pune problema fără să o golesc de sens. Privind mai de aproape, se va vedea că, dacă iubirea mea poate exercita o acțiune asupra ființei iubite, o face doar în măsura în care această iubire nu este o dorință; în dorință, într-adevăr, tind să subordonez ființa iubită propriilor mele scopuri, o convertesc de fapt în obiect. Deci poate că doar iubirea absolut dezinteresată este susceptibilă de a-l afecta pe *tu*. Iar această remarcă aruncă poate o lumină asupra funcției practice a sfințeniei.

---

[1] N-ar trebui oare să ne întrebăm dacă aceeași întrebare nu se pune de asemenea în cazul urii, de exemplu, sau al invidiei? Fără să-l pot încă justifica în întregime, am sentimentul că ea nu are sens decît în cazul iubirii.

Scanned with CamScanner

3 decembrie 1919 — De ieri mă preocup să înțeleg ce înseamnă a te ruga pentru o ființă. Se pare, la prima vedere, că cel pentru care mă rog este un terț în raport cu Dumnezeu și cu mine însumi, dar, pe de altă parte, este limpede că nu este doar un *el* pentru mine. A te ruga pentru o ființă înseamnă a avea încredere în posibila eficacitate a rugăciunii, ba mai mult, mi se pare, a fi convins că rugăciunea nu este zadarnică, chiar dacă ea nu se împlinește în concret. O cale largă pare a se deschide în fața noastră; mi se pare că există, de netăgăduit, un tip de rugăciune pentru sine, care este legitimă și un tip de rugăciune pentru alții, care nu este. Rugăciunea pentru mine nu mi se pare a viza decît ceea ce este susceptibil de a fi privit ca un dar divin, sau, mai exact spus, pot să mă rog pentru a fi mai mult, nu pentru a avea mai mult. Cu fiecare zi, această distincție mi se pare mai importantă. Nu poate fi vorba de nimic din ceea ce poate fi posedat, ci de modul în care pot să îl folosesc: ceea ce am nu poate să îmi apară ca venind de la Dumnezeu. În nici un caz, nu pot să mă rog pentru ca lotul meu în această lume să fie mai mare (a se vedea însemnările din 19 și 20 octombrie trecut). În *La Grâce* vorbeam de aceste bunuri, ce se înmulțesc cînd le transmiți. Dacă, pe de altă parte, rugăciunea mea pentru altul îmi este dictată de luarea în considerare a ceea ce îmi este folositor, ea este vicioasă în principiul său; a mă ruga pentru însănătoșirea servitorului meu nu îmi este permis decît în cazul în care servitorul este în același timp prietenul meu. În realitate, nu este legitim de a te ruga decît pentru un *tu*, și pe această cale se ivește un nou raport triadic ce, de altfel, ascunde în realitate o diadă: în fond, mă rog lui Dumnezeu pentru noi. Altfel spus, nu pot să mă rog pentru un altul decît în cazul în care între acesta și mine există acea comuniune spirituală, al cărei caracter esențial am încer-

Scanned with CamScanner

cat deja să-l exprim. A mă ruga pentru sufletul meu sau a mă ruga pentru cel pe care îl iubesc reprezintă fără îndoială unul și același act. Mi se pare că regăsim astfel ceea ce încercam să exprim ieri vorbind despre iubirea dezinteresată. Nu ascund, de altfel, că distincția pe care încerc să o stabilesc între ceea ce sîntem și ceea ce avem este departe de a fi limpede. Unde să așezăm inteligența, de exemplu? Putem să ne rugăm pentru a fi mai inteligenți? Poate, dacă acest lucru nu înseamnă a te ruga pentru a fi mai puternic, pentru a stăpîni mai bine ordinea naturii, ci pentru a participa mai deplin la ființă. În ceea ce privește eficacitatea rugăciunii, mi se pare că trebuie să ne referim la ceea ce am spus despre voință. A te ruga înseamnă a refuza să admiți că totul este dat; înseamnă a invoca realitatea interpretată drept voință. N-ar trebui oare să spunem că, rugîndu-mă, institui în adevăr ființa ca voință, că o creez ca atare?

4 decembrie 1919 — Mi se pare că ar trebui să aprofundăm mai întîi diferența dintre a te ruga și a cere. Orice cerere cuprinde un apel la simpatie. Dacă cer informații unui necunoscut despre drumul pe care trebuie să-l urmez, contez pe faptul că el „se va situa în locul meu", că își va imagina încurcătura mea și îmi va oferi informațiile pe care le posedă, și consider că această simpatie îl va determina să pronunțe un cuvînt (sau să facă un gest) pe care nu l-ar fi pronunțat (sau pe care nu l-ar fi făcut) fără cererea mea. Se presupune deci că aceasta trebuie să modifice modul de a acționa al interlocutorului meu. În cazul rugăciunii, este evident că lucrurile nu pot sta astfel. Cu cît rugăciunea mea se apropie de cerere, cu atît ea se referă mai mult la ceva ce poate fi asimilat unui mod de a-mi intensifica puterea (o informație, un obiect oarecare), cu atît ea este mai puțin o rugăciune în

Scanned with CamScanner

sensul propriu al cuvîntului. Dimpotrivă, în măsura în care ea tinde să îmi sporească ființa, ea nu se poate bine-înțeles adresa unei individualități mărginite. Mi se pare, de fapt, că rugăciunea este întotdeauna de tipul: „fii lîngă mine, ajută-mă". Și nu în abstract, ci în cutare situație riguros determinată. Sîntem ispitiți să spunem că orice rugăciune sinceră este o rugăciune ascultată; această formulare este însă riscantă. Ea riscă într-adevăr să fie interpretată în modul următor: „Dacă vă veți ruga cu suficientă tărie, veți crede că rugăciunea voastră este, dacă nu împlinită, cel puțin ascultată". Or, cred că nu ne putem ridica cu destulă vigoare împotriva unei astfel de interpretări ce substituie realității vii a rugăciunii o schemă mecanică. Ceea ce contează, de altfel, nu este tăria rugăciunii, ci calitatea sa. La drept vorbind, este cert că lucrul acesta nu este de ajuns pentru a respinge psihologismul. N-am putea-o face, cred, decît arătînd că acesta presupune întotdeauna un dualism între ceea ce nu este decît un mod de a fi individual și ceea ce este în mod real un obiect, dualism de nesusținut din punct de vedere metafizic și pe care sociologia, chemată în ajutor, nu îl poate justifica.

Problema se referă în orice caz la ceea ce voi numi valoarea ontologică a rugăciunii: există în ea altceva decît o interpretare contingentă a realului în limbajul voinței? Metoda de rezolvare a acestei probleme mi se pare a fi cea pe care am folosit-o deseori. Trebuie mai întîi să ne întrebăm ce înțelegem atunci cînd susținem că rugăciunea nu este decît un mod de reprezentare sau de interpretare. Întrebarea este cu atît mai tranșantă cu cît, în mod evident, această interpretare transformă ființa celui ce aderă la ea. Credinciosul se simte ajutat și își trage puterea din acest sentiment. Ar trebui să spunem doar că el este ajutat pentru că crede că este ajutat? Și în ce caz

Scanned with CamScanner

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

nu ar fi astfel? Ar trebui ca ajutorul real să fie cu totul distinct de credința în el. Dacă chem pe cineva să mă ajute să deschid o ușă, am fără îndoială încredere în el, se poate chiar ca încrederea mea în el să-i dea puterea să o deschidă, dar adevărul este că el este cel care deschide ușa și nu încrederea mea în el. Necredinciosul ne cere să stabilim, într-un sens cu totul analog, obiectivitatea răspunsului divin. Mi se pare însă că sîntem în drept să îi atragem atenția că un ajutor recognoscibil în mod obiectiv nu ar putea fi de origine divină[1]. Actul pentru care recurg la un altul este, într-adevăr, de același tip cu cele pe care le pot îndeplini eu însumi; el se află, în orice caz, în prelungirea lor. Lucrurile nu stau la fel în cazul ajutorului pe care îl implor prin rugăciune; se va răspunde, fără îndoială, fie că ajutorul acesta nu îmi este dat în realitate, fie că el este o emanație a unor zone inconștiente din mine însumi. Reflecția ar trebui să se refere mai ales la această a doua alternativă. Tind să cred acum, în general, că însăși ideea unei etiologii cu aplicare la acest ajutor este lipsită de sens, că în ceea ce privește acțiunea divină, ea nu poate fi înțeleasă cauzal mai mult decît voința însăși; dar nu sînt încă sigur că voi fi capabil să stabilesc, sau mai degrabă să ofer o alternativă acestei prime negări.

7 decembrie 1919 — Toate cele afirmate anterior se apropie în realitate de însemnările mele asupra ateismului. Necredinciosul, spuneam, raționează în modul următor: „Mă aflu în condiții normale de experiență, și totuși nu am experiența lui Dumnezeu; această experiență însă, dacă este reală, trebuie să fie obiectivă, adică să aparțină

---

[1] Sau, mai exact spus, că o asemenea obiectivitate nu poate fi recunoscută decît de credință și nu demonstrată de un observator în general. (Notă din 1927.)

Scanned with CamScanner

oricărei ființe normale; nu este cazul; nu este deci o experiență reală". Ateismul dogmatic neagă în fond că ceea ce nu există pentru unul poate să existe pentru altul. Dar, precum spuneam atunci, ideea de „condiții normale de experiență" nu are poate aici nici un sens. Aceste condiții se referă cu obligativitate la o anumită competență, care le instituie și le definește. M. D. estimează în urma investigației că se află în condiții normale, cu alte cuvinte că ansamblul aparatelor (fizice sau logice) de care dispune se află în stare bună. Ne aflăm aici în ordinea puterii, a lui „a avea". Unuia care vede roșu ceea ce eu văd verde, este posibil ca în urma investigației, dacă sînt oftalmolog, să am dreptul să îi declar că se înșală, că nu se află în condiții normale de experiență. Lucrurile stau la fel aici? Cred că M. D., dacă este psiholog, îmi va spune că, fără să-și considere propria experiență mai normală decît cea a credinciosului, el neagă acesteia cel puțin dreptul de a se obiectiva, de a se raporta la o realitate. Să luăm în considerare însă faptul că este esențial pentru experiența credinciosului să se *raporteze* astfel. A-i refuza acest drept, nu înseamnă a o lăsa intactă și a o văduvi pur și simplu de un complement arbitrar și exterior, ci a o mutila. — Bineînțeles, dacă această realitate este gîndită de credincios ca un obiect, ca o forță a naturii, atitudinea psihologului este justificată; căci în acest fel credinciosul însuși îi acordă dintr-o dată dreptul de verificare. Dar încetează să fie astfel din momentul în care credinciosul, reflectîndu-și credința, își interzice o astfel de afirmație. Ba mai mult, psihologul, de îndată ce recunoaște această credință ca fiind reală (în loc să o interpreteze ca pe un simplu fenomen subiectiv) i se asociază. Nu pot să spun: Dumnezeu există într-adevăr pentru tine — fără a recunoaște că într-un sens el este și pentru mine. *Pentru tine*, am spus: dacă într-adevăr mă limitez să spun *pen-*

Scanned with CamScanner

tru el, mi se pare clar că nu ies din domeniul obiectelor și că denaturez această relație între „el" și Dumnezeu. Psihologul nu poate însă enunța o judecată specifică lui *tu*, fără să coboare din plan psihologic în plan uman; el nu mai este decît un om printre oameni.

Aș dori să văd pînă la ce punct se poate aplica această argumentare problemei ajutorului divin. Un oarecare îmi spune: „M-am rugat și prin rugăciune m-am simțit deodată mai puternic". În măsura în care procedez ca psiholog, îl interpretez pe acel *oarecare* ca pe un obiect, cu alte cuvinte ca pe un anumit sistem de acțiune; rugăciunea îmi apare ca un proces posibil de definit, care s-a desfășurat în sînul acestui sistem. Chiar dacă nu îi refuz orice eficacitate, voi declara cel puțin că doar credința eficace a avut în acest caz o valoare cauzală. Voi admite deci că „la un subiect ce prezintă cutare sau cutare caracter, credința eficace poate antrena cutare consecință din cutare acțiune". Propoziție universală despre „sugestie". — Psihologul nu se adresează deci credinciosului, vorbind despre cineva care a fost *sălașul* cutărui fenomen. Este o temă de discuții, de investigații. Și astfel discursul credinciosului însuși va fi lipsit de orice semnificație. Psihologul procedează deci într-un mod pur dogmatic, tratîndu-se pe sine ca normă. Este evident că se va apăra, observînd că el traduce într-un limbaj universal o afirmație enunțată în termeni non-universalizabili. Ceea ce contează este însă de a ști dacă această traducere este legitimă. Dacă sînt credincios, voi spune psihologului: aveți calitatea de a traduce această experiență — pe care nu ați trăit-o? Traducerea dumneavoastră nu este posibilă, decît pentru că nu ați trăit-o.

Înclin să desprind de aici faptul că atunci cînd rugăciunea este cu totul sinceră și apare celui care o ex-

Scanned with CamScanner

primă ca fiind ascultată, ne aflăm dincolo de orice critică valabilă,.

15 decembrie 1919 — Două reflecții importante:

1) De ce este absurd să ne imaginăm că un individ dat[1] poate să demonstreze existența lui Dumnezeu (ținînd cont că nu există nimic în natură care să nu poată fi conceput ca putînd fi văzut de cineva anume)? — Acel ceva a cărui existență ar putea fi demonstrată nu ar fi, nu ar putea fi Dumnezeu. Imposibilitatea unei dovezi obiective a existenței lui Dumnezeu, absurditatea unui astfel de mod de a pune problema religioasă: iată ceea ce este *indubitabil*. De arătat anume că a stabili că ceva există înseamnă a îl identifica, a îl repera — dacă nu înseamnă cumva a descoperi un raport pur ideal...

2) A gîndi obiectul se pare că înseamnă a gîndi ceva pentru care eu nu contez (cu o rezervă asupra căreia voi reveni). În consecință, naturalismul interpretează ansamblul lumii, universul ca pe un obiect la fel de străin; are însă vreun sens să spunem că, în acest ansamblu pentru care nu contez, există zone pentru care contez? Mi se pare evident că, în măsura în care contez pentru ele, acestea nu sînt parțiale. De văzut.

Pe de altă parte, pînă la ce punct avem dreptul să spunem că eu nu contez pentru obiect? Din punct de vedere fizic, dimpotrivă, el ține cont de mine; dar nu este vorba aici de această relație de la obiect la obiect.

17 decembrie 1919 — Reflectam adineaori la raportul care este susceptibil de a se stabili între Dumnezeu și mine în măsura în care Dumnezeu este *tu* și în care lu-

---

[1] Să ne imaginăm o telegramă a unei agenții ce anunță că M. X. ... a descoperit existența lui Dumnezeu. De ce acest lucru ar părea atît de absurd?

Scanned with CamScanner

mea este *el* pentru noi. Dar lumea poate, într-adevăr, deveni un terț pentru noi? Nu este sigur; căci ar trebui pentru aceasta să poată fi gîndită ca străină lui Dumnezeu. Dezbat o problemă (politică, de exemplu) cu un prieten; această problemă este *ea* pentru el, ca și pentru mine. Lucrurile stau însă la fel acolo unde este vorba de ceea ce îl atinge în modul cel mai intim — de un secret, de exemplu? A gîndi că lumea poate fi un obiect pentru Dumnezeu, tind să cred că înseamnă *a-l nega pe Dumnezeu* ca atare; dar nu pot să explic încă în mod lămurit acest sentiment. Mi se pare totuși că anumite remarci pe care le-am făcut alaltăieri ajută la înțelegerea sa. Spuneam că a gîndi un obiect înseamnă a gîndi acel ceva pentru care eu nu contez... Dar tocmai, voi fi întrebat, nu pot gîndi lumea în acest fel? Și nu de la ideea unei lumi pentru care nu contez mă înalț la cea a Dumnezeului viu, pentru care eu sînt *tu*? Există aici o dialectică perfect comprehensibilă. Este vorba însă de a ști dacă, pentru ca raportul acesta între Dumnezeu și mine să fie viu, sporitor, nu trebuie să renunțăm la a-l înțelege oarecum pe deasupra universului — de depășit de fapt ceea ce este riscant de abstract într-o astfel de relație. Înclin să cred că această înălțare a sufletului către Dumnezeu *pe deasupra* a tot ce se petrece nu este decît un demers preliminar și un preambul al adevăratei vieți religioase. Cu atît mai mult cu cît, în fond, eu nu *sînt* decît în măsura în care există lucrurile, să spunem ființele care contează pentru mine: am putea crede că aceste lucruri, aceste ființe nu contează pentru Dumnezeu decît în măsura în care mă situez între ele și el? Ar fi vorba aici de un pur egotism. Nu mă înalț într-adevăr la Dumnezeu decît din momentul în care gîndesc, în care vreau cu toată puterea, ca o infinitate de alte ființe să conteze și ele pentru el.

Scanned with CamScanner

Ar trebui să reluăm problema de a ști dacă ceva în lume poate fi doar *el* pentru Dumnezeu. A răspunde afirmativ ar însemna să recunoaștem că există în lume ceva care nu poate fi defel iubit sau mîntuit; dar de ce tip ar fi realitatea acestui *ceva?* Empirică? Ar trebui să ne întrebăm mai întîi dacă pentru Dumnezeu empiricul poate fi. Problemă capitală.

18 decembrie 1919 — Citim acest lucru în *La Fille Sauvage* de Fr. de Curel: „Iată că vorbiți ca și cum ați admite existența lui Dumnezeu. — Vorbesc cu respect despre cea mai venerabilă dintre ipoteze". Și puțin mai departe: „Dumnezeu și nemurirea sufletului, la fel ca și cele mai grandioase concepții ale spiritului uman, nu sînt decît *ilustre ipoteze*". Întreaga mea lucrare este îndreptată împotriva unui asemenea mod de a gîndi. Dumnezeu este ceea ce nu poate fi gîndit în nici un fel ca ipoteză. O ipoteză reprezintă, într-adevăr, un anumit mod de a-ți reprezenta felul în care se petrec lucrurile într-un caz în care, pentru un motiv sau altul, observația este imposibilă; este o modalitate de figurare. Dar ea nu se poate referi la o ființă. A-l iubi pe Dumnezeu, a-l ruga pe Dumnezeu . . . ar avea acestea vreun sens, dacă într-adevăr Dumnezeu ar putea fi interpretat ca o ipoteză? Se va spune că ipoteza constă în a admite că aceste acțiuni se referă la un obiect real? Voi răspunde însă că însuși acest din urmă cuvînt este ambiguu, „real" semnificînd aici atît de puțin adevărat, încît toată verificarea efectuată ar ajunge în cele din urmă la chiar desființarea divinului ca atare.

28 ianuarie 1920 — Am văzut cu claritate în această dimineață — poate că în parte sub influența lui Richard-

Scanned with CamScanner

son — conexiunea următoare: există cu siguranță o legătură între faptul că trupul nu poate fi interpretat pur și simplu ca un instrument al sufletului — și faptul că obiectul metafizic (numen-ul, dacă vrem) nu poate fi privit ca fiind în comunicare cu mine. O senzație nu este un mesaj, iar trupul nu este o mașină: nu văd încă prea bine unde duc toate acestea, dar este cu siguranță un lucru foarte important. În orice caz, am avea acum motive cu care să respingem teoria lui Ward și Richardson în virtutea căreia obiectul nu ar fi decît un subiect perceptibil altui subiect. Ar însemna într-adevăr să admitem că obiectul este situat între subiecte. Mi se va spune că există comunicări de acest gen: cuvîntul, gestul etc. Dar totul ne permite să credem că poate exista pentru subiecte o comuniune care nu este comunicare. Senzația nu ar fi de acest tip? Se admite în general că senzația este o comunicare, pentru că ea implică transmiterea a ceva: dar poate fi ea asimilată receptării unui mesaj? (Ar trebui risipite aici o mulțime de echivocuri; căci nu există receptare a unui mesaj, decît dacă există senzație.) Cînd simt un miros, captez un mesaj? a simți înseamnă a descifra? În realitate, în ce condiții pot interpreta ceva ca fiind un mesaj?

22 februarie 1920 — Cînd scriam în 2 decembrie că iubirea îmi pare a viza ființa și nu ideea de ființă, ce voiam de fapt să spun? Se pare, dimpotrivă, dacă ne încredem bunului simț, că iubesc tocmai ideea pe care mi-o formez despre o ființă și nu această ființă în sine. Dar ce înseamnă aceasta? Că această idee poate fi *inexactă*? Acest lucru este cu totul obscur; am putea spune, într-adevăr, că atribui acestei ființe caracteristici pe care nu le are?

Scanned with CamScanner

23 februarie 1920 — Toate acestea sînt teribil de confuze. Cînd spun „m-am înşelat asupra lui", aceasta vrea să însemne „l-am descris greşit" (la fel cum poţi să descrii greşit o curbă, chiar dacă pleci de la repere exacte, interpolînd sau extrapolînd în mod eronat). Recunoscîndu-mi eroarea, stipulez deci că există un adevăr al acestei fiinţe, o descriere corectă. A iubi nu înseamnă însă tocmai a refuza să interpretezi o fiinţă în acest fel?

Fără îndoială, ar fi absurd să spunem că iubirea vizează de-necunoscutul; ceea ce este misterios nu este obiectul iubirii ca atare, ci mai degrabă tipul de raport pe care iubirea îl presupune. În zadar cel ce iubeşte trece în revistă calităţile, meritele fiinţei iubite; este sigur *a priori* că acest inventar nu îi va face iubirea transparentă pentru el însuşi. Chiar în cazul în care ar reuşi să izoleze o calitate privilegiată, acest privilegiu i-ar rămîne încă inexplicabil; această calitate *acţionează* (s-ar putea spune că învăluie) tocmai în măsura în care nu este interpretată drept calitate. În consecinţă, întrebarea *de ce?* nu are mai mult sens aici decît în cazul în care se referă la ceea ce sînt: de ce sînt ceea ce sînt? Mi se va spune, bineînţeles, că această ultimă întrebare nu este cu totul lipsită de sens; există o etiologie a eului. „Depind" în mare măsură: această dependenţă mă face totuşi să fiu ceea ce sînt? Nu cred. De aprofundat.

Notez într-o altă ordine de idei, cu referire la eficacitatea reală a iubirii, că, dacă iubirea nu *acţionează* asupra celui ce este iubit decît prin simpla sa manifestare, nu trebuie poate să tragem de aici concluzia că ea nu acţionează prin sine, ci pe aceea că ea nu este cu desăvîrşire ea însăşi decît cu condiţia de a se manifesta.

De reflectat asupra indicibilului. Nu este acel ceva pentru care nu am găsit nici un cuvînt, ci acel ceva pentru care nici un cuvînt nu poate fi găsit: neconceptualizabilul.

Scanned with CamScanner

Despre *acesta*, însă, cum am putea vorbi? Trebuie să admitem că nu putem decît să facem aluzie la el. Ceea ce totuşi nu este limpede. Cuvîntul care desemnează nu este şi el întotdeauna o aluzie? Trebuie însă să distingem: de fiecare dată cînd se prezintă un anumit ansamblu obiectiv, cuvîntul propriu apare ca şi cum i s-ar aplica, desemnîndu-l. Indicibilul ar fi nedesemnabilul; ce să înţelegem însă prin aceasta? Ceea ce nu ar fi recunoscut în nici un fel? Pura noutate? Dar chiar şi această puritate „nouă" pare susceptibilă de a reapărea într-un alt context, şi pot să îi dau un nume. Sau trebuie să admitem că indicibilul este tocmai ceea ce este interpretat ca neputînd reapărea astfel, ca nefiind defel un conţinut? Ceea ce este mai important, dar cred că trebuie să ne exprimăm altfel şi să spunem că, pentru a putea vorbi de indicibilitate, nu mai trebuie făcută distincţia între adeveritor şi adeverit. Tot ceea ce este interpretat drept conţinut este în consecinţă *dicibil*.

Aceste remarci permit oare să înţelegem mai bine ce înseamnă a iubi? O *explicaţie* a iubirii să fie ea imposibilă chiar şi în drept? Din momentul în care iubirea este interpretată ca fenomen sîntem obligaţi să dăm seamă de ea printr-o anumită atracţie, o anumită afinitate — adică un raport între universale ce nu se explicitează ca atare. Ce ar însemna acum să nu interpretăm iubirea ca pe un fenomen? Ar însemna pur şi simplu *a iubi*, a se iubi pe sine. Dacă pun accentul asupra faptului că cineva iubeşte pe altcineva (fie şi pe mine), devine imposibil pentru mine să nu interpretez această iubire ca pe un fenomen, o afecţiune. Dacă, dimpotrivă, particip la iubire, nu voi mai încerca să o introduc în compartimentele mele logice: dimpotrivă, mă voi transforma cu totul pe mine însumi pentru a pătrunde în ea; nu o subordonez mie, ci eu mă subordonez ei. Se va spune că a înţelege în mod

Scanned with CamScanner

obiectiv înseamnă a folosi categorii care nu aparţin nimănui. Acest lucru este însă poate o iluzie. În realitate aceste categorii sînt comune, sînt ale mele la urma urmei — sînt instrumente de care dispun; eu sînt cel care înţelege sau crede că înţelege; să nu ne încredem în acel *denken überhaubt*, care nu este decît o abstracţie de care s-a abuzat în mod deosebit. Există aici o distincţie

timplat deseori, mai ales în domeniul muzicii, să pun în contrast opera pe care o gust imediat, pentru că ea intră în anumite cadre sau scheme pregătite (reminiscenţe), cu ea care îmi va plăcea de-abia mai tîrziu, dar mai în adîncime, pentru că ea mă obligă să inventez pentru ea calităţi noi. Ea îşi exercită autoritatea asupra mea, devenind un centru de ce îmi impune o regrupare a fiinţei mele. Aici

experienţă analoagă; un anumit X, pe care nu îl calific deocamdată, îmi impune un fel de dezarticulare prealabilă a fiinţei mele, şi de aceea a iubi înseamnă oarecum inevitabil a suferi.

Dar acest act iniţial poate fi înţeles? Voi răspunde: de către cine? Pentru cel ce iubeşte, iubirea este logic anterioară oricărei reducţii posibile. Cînd iubesc, mi se pare „cu totul firesc" să iubesc astfel; sînt ceea ce sînt. Se va spune acum că acest act trebuie să fie comprehensibil, previzibil pentru altul? În ce ar consta acest privilegiu al altuia, al absentului? — Este fără îndoială ceva intolerabil la prima vedere să declari că iubirea este cu desăvîrşire inteligibilă; acest lucru rezultă însă din încăpăţînarea cu care sînt tratat ca un *el*, ca un dat. De ală-

[1] Ar trebui să ne întrebăm dacă există un fel de polaritate secretă între acest „centru" şi ceea ce am putea numi eul profund. Nu este însă limpede.

Scanned with CamScanner

turat aceste lucruri celor pe care le-am spus deja despre voință (1 decembrie trecut). Fundamentul voinței pare a coincide cu cel al iubirii.

24 februarie 1920 — Iată un lucru ce pare la prima vedere surprinzător: a fi liber nu înseamnă a alege? Iar cînd iubești, alegi să iubești? Trebuie însă, fără îndoială, să disociem în mod radical ideea de alegere de aceea de libertate. În ce măsură pot spune *eu*? Iată adevărata problemă.

25 februarie 1920 — Credința ca putere de adeziune la ființă. De văzut ce implică acest lucru. De revenit asupra ideii de încercare, asupra solidarității ce o leagă de ideea credinței. Credința trebuie *încercată*. A încerca înseamnă a proba un istrument cu scopul de a recunoaște avantajul de care poți dispune de pe urma lui. Dar în general aceste probe nu transformă instrumentul. Pentru a exista o încercare, trebuie să existe o *judecată de sine;* nu știu care este capacitatea mea de a rezista ispitei; dacă aceasta apare, ea va reprezenta pentru mine o încercare, dar cu condiția ca judecata asupra mea, a cărei ocazie va fi ispita, să aibă o eficacitate, o valoare transformatoare; se poate să fie astfel? În această judecată este implicată o anumită realitate a ființei mele — realitate ce nu poate fi dată, ba chiar se opune oricărui dat. Nu există încercare decît dacă situația în care sînt angajat face să se nască în mine o adevărată dualitate între ceea ce sînt ca dat și ceea ce sînt ca reacție (la modul ideal). Dualitate evident dependentă de o identitate, nu atît gîndită cît simțită, a eului regăsit și a eului ce judecă. Spațiul încercării este însuși cîmpul libertății. Se va spune că nu fac decît să descopăr ceea ce sînt deja? Trebuie să disting însă două feluri de realitate. Este evident că în-

Scanned with CamScanner

cercarea mă constrînge să mă măsor cu mine însumi. Voi fi sau nu la înălțimea așteptărilor mele? Aceasta este adevărata problemă, pe care doar acțiunea o poate rezolva. Iar ceea ce agravează dificultatea filosofică este faptul că încercarea ne apare nu doar ca implicînd o finalitate, ci ca fiind aplicată de o ființă altei ființe. Cum să nu fim îndemnați să declarăm că nu este aici decît o simplă interpretare subiectivă, un mod de a interpreta ispita, de exemplu, *ca și cum* ea mi-ar fi *dată*? Este vorba însă de același lucru. Punînd problema astfel, ne situăm în afara condițiilor reale ale vieții religioase. Dacă mă interpretez pe mine însumi ca obiect, dacă îl gîndesc pe Dumnezeu ca pe un agent exterior mie, pe scurt, dacă rămîn în ordinea cauzală, încercarea își pierde caracterul spiritual, devenind un fel de concurs de împrejurări. Nu pot să îmi apar mie însumi ca fiind dorit — decît de către *tine;* cînd mă interpretez pe mine însumi drept efect, mă schimb pentru mine într-un *el;* încetez de a mă recunoaște în această consecință, la care știința pretinde a mă reduce. Problema metafizică a încercării nu poate fi rezolvată decît prin aprofundarea acelui *„dorit de către tine"*. Raport de filiație cu desăvîrșire actuală; nu are sens să refulez în trecut actul prin care am fost dorit. A gîndi în mod religios înseamnă a gîndi în actual și sub categoria voinței divine. Totuși, chiar și în actual, ce tip de relație să stabilim între ansamblul infinit de condiții ce determină o situație prezentă, ce o face să fie ceea ce este, — și voința divină pe de altă parte? Să nu fie aceasta din urmă decît o *ficțiune ce ascunde cauzele?* sau este ea o putere? Iar în acest caz nu rămîne oare în cauzalitatea pură — mereu și mereu? Dincolo de dilema clasică — Dumnezeu responsabil, Dumnezeu neputincios, trebuie să ajungem să găsim o soluție mai sigură, mai puțin precară decît aceea a lui Royce . . .

Scanned with CamScanner

27 februarie 1920 — Am recitit însemnările mele despre nejustificabil. Ce înseamnă a justifica? În ultimă instanță, înseamnă a justifica în raport cu sine, a spune „în cutare situație aș fi acționat ca și tine și am fi avut amîndoi dreptate". Iau cazul celui ce se justifică în fața mea; el încearcă a stabili că normele în funcție de care și-a modelat conduita sînt chiar aceleași după care pretind a mi-o modela pe a mea; fiind de la sine înțeles faptul că nu există în acest caz nici o distanță între ceea ce fac și ceea ce trebuie să fac. Ce se întîmplă în aceste condiții cu problema metafizică a nejustificabilului? Universul nu poate fi justificat decît personal, în funcție de o personalitate divină. — Într-adevăr, nu poate exista justificare decît a ceea ce poate fi privit ca un mod de a acționa, de a te comporta. Ateismul sentimental se poate exprima astfel: „Dacă evenimentele care se desfășoară în lume sînt actele unui Dumnezeu, ele trebuie să poată fi justificate; or, există evenimente care nu se pot justifica; deci aceste evenimente nu pot fi create de o cauzalitate divină; iar un Dumnezeu neputincios nu există". Trebuie, prin urmare, să stabilim o conexiune strictă între ideea unei realități divine și aceea a unei justificări globale a ceea ce *se întîmplă?* Nu pot să cred.

28 februarie 1920 — De îndată ce încercăm să asimilăm universul cu o operă de artă, dificultatea sare în ochi. Cum să mă situez în fața acestei opere, pentru a o judeca; fac parte din ea; dar în ce sens? Lucruri ce trebuie aprofundate. Ar trebui cel puțin să pot să mă identific cu Ideea acestei opere — ceea ce este absurd.

29 februarie 1920 — Am avut în această dimineață intuiția clară a faptului că bucuria nu este emblema, ci însăși epifania ființei. Bucurie — plenitudine. Tot ceea ce

Scanned with CamScanner

facem întru bucurie are o valoare religioasă; întru bucurie, adică în întregul ființei noastre. Pe cînd orice despărțire a sufletului de noi înșine ne înstrăinează de Dumnezeu. Hocking m-a învățat acest lucru pentru totdeauna. — De aceea nimic nu este mai primejdios decît *plictisul* față de devenirea spirituală. A te plictisi înseamnă a simți că nu aderi la ceea ce faci sau chiar la ceea ce ești. Te poți plictisi de tine însuți, de faptul de a trăi cu tine; stare de divertisment pur, adică *necompensat*. — Nu poți face oare rău cu întregul ființei tale? Nu te poți implica în întregime într-o acțiune nefastă? De aprofundat și acest aspect.

Conexiune strînsă între problema plictisului și aceea a timpului sau a eternității. A te plictisi înseamnă a nu avea cu ce să îți umpli timpul, absența ființei tale. Plictisul ca și conștiință a timpului absent. Eternitatea ca un act de concentrare unică asupra universului.

Neliniștea: se pare, pe de-o parte, că starea de încredere totală, starea de credință este într-adevăr privilegiul esențial al sufletului religios; pe de altă parte, ne îndoim de valoarea unei credințe care ignoră neliniștea. Aceasta pentru că bucuria religioasă se află la antipodul satisfacției de sine, dar riscă să se confunde cu aceasta acolo unde neliniștea lipsește. Ceea ce este paradoxal în viața religioasă este faptul că ea pretinde a împăca sentimentul de nefericire, care este legat de însăși natura ființei mărginite ce se cunoaște a fi astfel — cu credința inalterabilă, ceea ce am numit în altă parte experiența plenitudinii; această împăcare nu poate fi decît precară: de unde o dramă complexă cu multiple încercări, care este chiar viața sufletului credincios. Aici se află sensul profund al ideii de încercare: trebuie ca credința să triumfe asupra stării de despărțire de sine, care este legată de condițiile de existență ale unei ființe mărginite.

Scanned with CamScanner

De aprofundat toate acestea. Plenitudinea este poate în esență sentimentul *posibilității*. În ceea ce îi privește pe alții, moartea altora, de exemplu — să nu ne îndepărtăm de ei pur și simplu (transcendență pur formală) — ci să-i împăcăm, să-i întărim în încredere. Și aici pîndește o primejdie: resemnarea superficială sau fatalistă.

Să nu îți ai centrul în tine, ci în Dumnezeu: altfel nu există religie.

1 martie 1920 — Am avut ieri cu J. o discuție referitoare la moartea tatălui său, moarte a cărei frumusețe nu o poți admira îndeajuns[1]; este cert că o asemenea moarte pare să fi fost voită. Pe lîngă aceasta, atîtea morți lipsite de sens, lungi agonii a căror cruzime inutilă tulbură rațiunea. Trebuie să admitem că există întotdeauna o justificare — sau că nu există niciodată? O posibilitate de mijloc pare aproape de neconceput. A spune că nu există niciodată o justificare înseamnă a te situa pe terenul obiectului. Rămîn convins că un eveniment nu este semnificativ decît pentru cel care îl trăiește sau pentru cei care se află cu el într-o stare de comuniune și formează cu el — în orice sens posibil — o Biserică. Au ei dreptate, vom fi întrebați, să lege acest *sens* de această experiență? Este însă vorba de a ști dacă avem dreptul de a lua în considerare o realitate în raport cu care interpretările ce i se dau ar fi apreciate ca „doar contingente". Regăsesc aici tema centrală a reflecțiilor mele din 1919; susțineam în acea perioadă că din punctul de vedere al unei gîndiri „în general" problema nici nu se poate pune, dar că ea nu apare decît pentru individualitatea recreată întru credință.

---

[1] M. B. ... a murit în amvon imediat după o predică deosebit de entuziastă.

Scanned with CamScanner

17 martie 1920 — Mi se pare astăzi că nu am acordat altădată o importanță destul de mare realismului în efortul meu de a determina conținutul real al vieții religioase. A crede înseamnă totuși într-un anumit fel a spune „veți vedea că am avut dreptate, veți recunoaște într-o zi că vă aflați în eroare"; pe scurt, pentru credincios, un anumit tip de adeverire este posibil, cel puțin postulată; altfel, vom ajunge la un *Palais de Sable*. Ceea ce trebuie însă să spunem este că această adeverire nu este fără îndoială la îndemîna oricui. Probabil că este absurd să vorbim în acest context de *condiții normale de experiență*. Aici se află sensul cel mai adînc al ideii de har. Aceste condiții de experiență nu pot fi instituite de noi, ci doar de Dumnezeu. Da... dar acest lucru este limpede?

1 mai 1920 — Este evident că evoluția mea spre realism s-a accentuat mult în cursul ultimei luni, cu toate că nu pot să discern consecințele exacte ale acestui lucru. Realismul acesta rămîne, într-adevăr, ambiguu pentru mine. Întrezăresc totuși o muncă dificilă și nouă pentru a regîndi, dincolo de idealism, noțiuni pe care le-am crezut cu prea multă ușurință perimate. Stare de anarhie lăuntrică. Nu mai sînt nici măcar capabil să pun problemele.

3 iulie 1920 — ...A-l judeca pe Dumnezeu, am spus-o deja, înseamnă a judeca ceea ce îmi revine mie, soarta mea; ceea ce aș vrea să examinez este raportul între judecata asupra lui Dumnezeu și judecata asupra mea. Ele nu par a se confunda în nici un fel. Sînt atît de puțin soarta mea — în aparență — încît nu aș ezita să declar, de exemplu, în cutare sau cutare caz, că *aș merita mai mult*. Reflecția arată însă că distincția aceasta între

Scanned with CamScanner

mine și soarta mea este precară, deoarece nu există o calitate ce îmi este proprie care să nu poată fi privită ca revenindu-mi în conformitate cu o anumită distribuție; doar într-un sens cu totul empiric pot să disting, de exemplu, un dat de modul în care îl folosesc. Ceea ce complică încă și mai mult problema este faptul că aș putea să mă declar „personal satisfăcut" și totuși să judec universul în sine ca fiind defectuos.

4 iulie 1920 — Tentația și imposibilitatea de a judeca pentru ceilalți.

5 iulie 1920 — Vreau să spun că atunci cînd ne întrebăm asupra *valorii* lumii în care trăim, este inevitabil să ne credem în drept de a ne pune în locul altora, de a ne întreba dacă lumea lor este acceptabilă pentru ei. Nu pot însă judeca decît propriul univers, dacă pot. Universul lor, nefiindu-mi dat, nu poate reprezenta pentru mine un obiect de apreciere. Drept urmare, ajung aproape în mod fatal să fac abstracție de diferența aceasta între lumea *lor* și *a mea;* admit *grosso modo* că lumea ne este comună, dar tot ceea ce am dreptul să spun în ultimă instanță este că în cutare sau cutare condiții viața nu ar fi, de exemplu, suportabilă pentru mine; ne putem întreba, de asemenea, dacă în aceste condiții diferite aș mai fi eu; dacă ele nu ar face să se nască în mine posibilități noi.

În fond, orice judecată exprimă o anumită selecție; și totuși ea pretinde *a valora.* Este paradoxul lui Bradley. Și atunci . . .

9 iulie 1920 — Poate că problema de a ști ce valorez nu este legitimă decît cu condiția să fie pusă în detaliu și nu global — iar metafizicianul se mulțumește cu cuvinte, mutînd-o în afara sferelor particulare unde ea își

Scanned with CamScanner

păstrează sensul. De exemplu, pot să mă întreb ce servicii pot să fac într-un anumit domeniu — valoarea serviciilor mele fiind cotată în funcție de jocul specific cererii și ofertei. Pot să mă întreb care este randamentul meu posibil. Dar această întrebare nu se confundă cu problema *valorii* propriu-zise: or, nu există religie posibilă decît cu condiția de a le disocia[1].

21 octombrie 1920 — În legătură cu articolul *Metafizică și psihism* la care lucrez acum. Ajung la punctul capital: este posibilă o *identificare* în sensul spiritist al termenului? P. susține că în orice caz va fi posibil să admitem că ne mărginim să citim într-un trecut anumit. Pot însă într-adevăr să am acces la o experiență necontemporană cu a mea? Trecutul unui contemporan aderă, dacă pot spune astfel, în mod real la prezentul său — iar acesta poate fi „transvieţuit" pentru mine; dar dacă presupun că această experiență este întreruptă prin moarte? Îmi dau foarte bine seama că trebuie să existe o contradicție chiar în modul în care pun problema; dar care? Presupun în acest moment că moartea reprezintă, într-adevăr, încetarea unei anumite experiențe; aceasta rămîne *accesibilă*? Pot să particip încă la ea? Sau să mi-o rememorez? Se pare că nu ne putem reaminti decît ceea ce *este aici* — or trecutul acesta nu mai este. Se va spune că ceea ce nu mai este aici este doar organul de actualizare normală, corpul? Sînt sigur că lucrul acesta nu are sens. Este inadmisibil ca acest trecut să supravieţuiască subiectului, la fel cum o colecție supravieţuiește proprietarului său. Eu *sînt* trecutul meu. Dacă subiectul nu

[1] Îmi dau seama de ceea ce este contradictoriu, cel puțin în aparență, în aceste remarci; vreau însă să spun că nu există religie posibilă decît dacă problema valorii compacte a unei ființe poate fi pusă într-un mod distinct, și la urma urmei nu este deloc sigur că poate fi pusă astfel.

Scanned with CamScanner

mai este prezent, trecutul ca experiență nu mai este nici el. Va trebui cred să spunem că, *în mod real*, vizionarul *parcurge în amonte curgerea timpului*. Iau un exemplu: un vizionar începe să îmi vorbească despre un prieten dispărut și îmi comunică din partea sa lucruri pe care nu le știam și pe care după aceea le voi recunoaște ca exacte. Conform interpretării antispiritiste, va trebui să spunem că vizionarul își amintește împreună cu mine (sau în locul meu) de o anumită scenă, la care prietenul meu și cu mine am luat parte; și că pe această cale vizionarul *întîlnește* însăși experiența prietenului meu (la punctul de confluență cu a mea) pentru a merge apoi la obîrșia sa ca la izvorul unei ape. Scena rememorată de mine este în același timp scena trăită de el. Nu există aici, după cum pretinde monadismul, elemente incomunicabile: scena din viața mea, scena din viața celuilalt — ci o scenă unică ce reprezintă un nod de experiențe, din care te cufunzi atît într-una cît și în cealaltă. Drept urmare, trecutul prietenului meu ar continua să adere la actualitatea propriei mele experiențe, iar această actualitate ar fi suficientă pentru a-l putea resuscita.

23 octombrie 1920 — Aș dori să reușesc să îmi pun la punct ideile metafizice asupra morții, nu în sensul de a le limpezi, ci pentru a stabili cel puțin limitele incertitudinii mele.

Putem crede că moartea corespunde încetării reale a vieții personale, fără să recunoaștem implicit adevărul materialismului?[1] Întrebare brutală, șocantă într-o anumită măsură și rareori pusă cu sinceritate. A admite că moartea este acest lucru înseamnă a presupune că con-

[1] Trebuie însă să ne dăm seama că un anumit idealism se confundă practic cu dogmatica materialistă; este un adevăr neîndatoritor, față de care preferăm să închidem ochii.

Scanned with CamScanner

diţiile *normale* în care o conştiinţă poate comunica cu alte conştiinţe sînt, de asemenea, acelea care îi permit să comunice cu ea însăşi; sau că o conştiinţă nu *există* decît dacă ea poate comunica prin mesaje cu alte conştiinţe. A spune că o conştiinţă supravieţuieşte morţii ar însemna, dimpotrivă, a admite că aceste condiţii nu sînt aceleaşi. O supravieţuire solitară este poate de neînţeles. A exista pentru o conştiinţă înseamnă poate în mod necesar a fi în raporturi cu alţii decît tine. De aprofundat.

Problema supravieţuirii personale ar fi deci legată de problema de a şti dacă anumite comunicări distincte de cele ce se efectuează pe calea mesajelor[1] sînt într-adevăr posibile. Nu ar exista aici decît o condiţie necesară, dar *nu suficientă* a supravieţuirii; ar trebui deci să vedem dacă această nouă modalitate de comunicare X nu este legată oarecum de modalităţile normale de comunicare; astfel încît, acestea fiind abolite, ea ar dispărea de asemenea. Dar, pusă în aceşti termeni, problema pare insolubilă; ar trebui, într-adevăr, să stabilim în mod empiric că modalitatea X subzistă chiar în cazul în care modalitatea obişnuită C este suprimată. Acest lucru este însă imposibil: fie că fac sau nu apel la un medium distinct de mine, nu putem demonstra că noua comunicare ce se stabileşte este independentă de existenţa organismului meu (de exemplu, în cazul scriiturii automate, comunicarea aparentă X ce se stabileşte între mine şi o entitate (?) Ea poate depinde în mod real de faptul că eu sînt cu mine însumi într-un anumit raport condiţionat de organismul meu).

Trebuie să adăugăm că valoarea pe care o acordăm comunicărilor ce nu se efectuează prin mesaje este legată de faptul că îi putem adeveri exactitatea datorită

[1] Înţeleg prin aceasta: datorită transmisiei unui element material, oricare ar fi el.

Scanned with CamScanner

mijloacelor normale de informație de care dispunem. Presupunînd că putem concepe o lume, un dincolo în care raporturile dintre conștiințe s-ar reduce la procese de identitate parțială, de participare, o astfel de lume ar fi imperiul imposibilității de adeverire: chiar și distincția dintre ființe s-ar șterge poate la urma urmei, precum și cea dintre experiențe; însăși noțiunea de adevăr și-ar pierde conținutul. Dacă există deci în acest sens un dincolo, trebuie să admitem fie că acele comunicări prin mesaje rămîn posibile, fie că ființele care îl locuiesc depind de acele „medium-uri" la care ele recurg pentru a se actualiza și nu devin conștiente de ele însele decît în măsura în care apelează la această „mediere". Poate fi gîndită această a doua alternativă? Ea se confundă practic cu ipoteza anti-spiritistă. Se pare deci, contrar aparențelor, că o supraviețuire reală a conștiinței nu este de conceput decît dacă anumite transmisii sînt posibile dincolo de comunicările prin mesaje, pe scurt *dacă moartea nu este o destrupare.*

Nu am putea spune însă că moartea, însemnînd distrugerea aparatului ce permite expedierea și captarea mesajelor, este negarea pură și simplă a unei vieți ce nu se putea menține decît tocmai datorită acestui schimb? Pentru a vedea dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, trebuie să reluăm cu cea mai mare atenție însăși ideea de mesaj. Care este raportul între mine și aparatul de care mă servesc — corpul meu? Este evident că nu mă mărginesc a mă *servi* de corpul meu; există un sens în care eu *sînt* corpul meu, orice ar putea însemna acest lucru. Să remarcăm că comunicarea prin semne nu se poate efectua decît pe baza senzației, aceasta nefiind ea însăși asimilabilă în nici un fel unui mesaj. Ființe care nu s-ar resimți, adică nu s-ar simți de îndată afectate, nu ar putea comunica în acest fel; și prin urmare moartea,

Scanned with CamScanner

dacă nu este o încetare absolută, nu poate fi decît o transformare în *modul* de a simți, și nu desființarea pură și simplă a simțirii. Dacă acceptăm această realitate pozitivă a morții, devine cu totul evident că *mortul* este cineva de care nu mai știm nimic, care nu ne mai poate informa asupra lui însuși.

Pentru o cercetare de genul celei pe care o încep aici, va fi de o importanță esențială de a desprinde sensul precis al acestei formulări ambigue: eu sînt corpul meu. Vedem de îndată că corpul *meu* nu este *al meu* decît în măsura în care este simțit, oricît de confuz ar fi modul în care am face-o. Abolirea radicală a cenesteziei, presupunînd că un asemenea lucru este posibil, ar însemna distrugerea corpului meu, în măsura în care este al meu. Eu sînt corpul meu, în măsura în care sînt o ființă ce simte; și mi se pare că putem preciza spunînd că eu sînt corpul meu, în măsura în care atenția mea îl vizează pe el *mai întîi*, adică, înainte de a se putea fixa asupra oricărui alt obiect. Corpul beneficiază deci de ceea ce îmi voi permite să numesc o prioritate absolută.

Nu *sînt* corpul meu într-o măsură mai mare decît faptul că nu sînt orice altceva — datorită faptului că, pentru a fi orice altceva, trebuie mai întîi să mă servesc de corpul meu (regăsim aici ideea de corp mediator).

Din acest punct de vedere, se pare că ideea morții se precizează: este ea o *descentrare absolută* sau oare un fel de percepere a realului rămîne posibilă după distrugerea a ceea ce numesc corp? Dar această percepere nu implică oare un centru — un punct de concentrare — un corp într-un cuvînt?

Notez la întîmplare gîndurile ce îmi vin; poate că la un moment dat se va întrezări un drum. Corpul meu poate avea funcție de instrument pentru mine doar în măsura în care nu este o idee, în măsura în care nu este

Scanned with CamScanner

gîndit ca obiect. Incapacitatea mea de a efectua o mișcare obișnuită în momentul în care îmi fixez atenția asupra lui ar părea să confirme această remarcă.

Tot ceea ce am acumulat pînă acum — ceea ce nici nu este foarte sigur — ar putea să se formuleze astfel: eu nu sînt corpul meu (în sensul în care eu *sînt* ideile mele, lucrările mele) decît în măsura în care nu îl interpretez drept un instrument. Se pare că există un dublu raport între corpul meu și mine: presupunînd că termenul de raport se potrivește aici. Se naște însă atunci o problemă deosebită. Dacă nu pot percepe ceva decît prin intermediul corpului meu, urmează că acesta este oarecum de negîndit pentru mine; căci percepția ce se concentrează asupra lui îl presupune în ultimă instanță. Se va spune că ceea ce este adevărat pentru corpul meu nu este pentru acela al altora? Este evident însă că pot să mă interpretez drept *el*, drept altcineva, și invers.

Argumentul dovedește deci că corpul meu nu poate fi gîndit, că imaginîndu-mi că îi gîndesc destrămarea, gîndesc în realitate destrămarea a ceva ce nu este el și pe care i-l substitui. A concepe prioritatea absolută a corpului înseamnă a spune că medierea sa este necesară pentru a percepe orice, deci pentru a-l cunoaște pe el însuși; dar cum ar putea natura acestei funcții mediatoare să cadă în aceste condiții sub influența percepției și, drept urmare, să fie cunoscută?

Rezultă de aici că, încă din momentul în care concepem prioritatea absolută a corpului, îl convertim pe acesta într-un incognoscibil, deoarece îl scoatem din lumea obiectelor. Revin asupra acestui punct capital; în fond, doar trei ipostaze sînt posibile:

1) fie că prioritatea absolută a corpului trebuie să fie negată, ceea ce înseamnă că percepția se poate exercita imediat asupra unui obiect oarecare;

Scanned with CamScanner

2) fie că această prioritate este recunoscută ca fiind dată; dar atunci:

a) fie că vom admite că, de fiecare dată cînd percepem, intră în joc ceva ce nu poate fi conceput drept obiect, ceea ce prin urmare nu ar putea coincide cu ceea ce numesc în mod obișnuit corpul meu;

b) fie că vom concepe în principiu, vom postula că acest X și corpul meu trebuie să fie identici.

Mi se pare că ipoteza 1 trebuie să fie imediat respinsă ca fiind incompatibilă cu structura universului nostru; rămîne alternativa pe care am indicat-o.

24 octombrie 1920 — Nu sînt deloc sigur de temeinicia observațiilor mele de ieri. Iată la ce am crezut că ajung: dacă afirmația *eu sînt corpul meu* înseamnă doar „corpul meu este un obiect de interes actual pentru mine", nu există nimic de ajuns aici care să-i confere corpului meu o prioritate reală în raport cu alte obiecte; lucrurile stau altfel dacă „corpul meu" trebuie să fie privit drept singura condiție în care un obiect se poate oferi perceperii mele. Dar în acest caz perceperea ce vizează corpul meu presupune deja funcționarea acestui element mediator, ce cade astfel în afara cognoscibilului. Doar printr-un demers arbitrar al spiritului (b) voi putea identifica corpul-obiect cu corpul-mediator.

Dar ce să gîndim de altfel despre ideea unui prim instrument al perceperii (fie că acesta coincide sau nu cu ceea ce numesc în mod obișnuit corpul meu)? Ceea ce rezultă din ceea ce am remarcat ieri este că nu poate să existe pentru mine ideea principiului mediator, prin care perceperea s-ar putea exercita. Ceea ce însă nu poate fi în nici un fel obiect pentru mine nu este deci pentru nimeni? Nu putem concepe un tip de organizare,

Scanned with CamScanner

un fel de optică intelectuală diferită de a noastră din punctul de vedere al căreia problema nu s-ar mai pune?

Ar trebui mai întîi să aprofundăm natura relației instrumentale. Mi se pare că în fond orice instrument este un mijloc de a mări sau de a intensifica o „putere" pe care o posedăm; acest lucru este valabil atît pentru o cazma, cît și pentru un microfon; a spune că aceste puteri sînt ele însele instrumente ar însemna să ne mulțumim cu cuvinte; căci ar trebui să putem determina ce prelungesc tocmai aceste puteri. Trebuie să existe întotdeauna o anumită comuniune de natură între instrument și cel ce îl folosește. Dar atunci cînd îmi privesc corpul ca pe un instrument al meu, nu cedez oare unui fel de iluzie inconștientă care mă face să readuc în suflet puterile, ale căror prelungiri ar fi tocmai dispozitivele mecanice la care îmi reduc corpul? Trebuie de altfel să remarcăm că, negînd faptul de a putea gîndi corpul în întregul său, contest că el poate fi tratat ca un instrument, deoarece instrumentul este în esență acel ceva prin care o idee este posibilă, ceea ce nu este posibil decît prin această idee.

În aceste condiții, problema inițială își schimbă datele. Cînd insistam asupra necesității unei medieri pentru ca perceperea să se poată fixa asupra unui obiect oarecare, nu credeam a vorbi despre un instrument? Și, pe de altă parte, spunînd că la drept vorbind nu pot să îmi formez o idee despre această mediere, nu negam implicit faptul că putea fi un instrument? Se pare deci că m-am prins într-o adevărată rețea de contradicții. Trebuie să reluăm totul în amănunt.

Dacă gîndesc corpul meu ca instrument, atribui astfel sufletului, a cărui unealtă ar fi, tocmai virtualitățile a căror actualizare ar asigura-o acest instrument; este încă prea puțin spus: convertesc sufletul în corp, anga-

Scanned with CamScanner

jîndu-mă pe această cale într-o regresie infinită. A concepe, pe de altă parte, că eu pot fi orice, a mă identifica adică cu orice, prin acel act minim de percepere implicat în senzația cea mai elementară fără intervenția *vreunei medieri*, înseamnă a submina însești temeiurile vieții spirituale, a disemina spiritul în acte răzlețe și pur succesive. Nu îmi mai este însă posibil să concep această mediere ca fiind de ordin instrumental. O voi numi mediere simpatetică. Ideea unei astfel de medieri este oare posibilă pentru o inteligență diferită de a noastră? Și de data aceasta este nevoie de un ocol prealabil. Medierea instrumentală și medierea simpatetică par legate și chiar de negîndit una fără cealaltă; ce implică însă cu precizie această solidaritate?

Sesizăm, în punctul în care ne aflăm, faptul că telepatia de exemplu nu este fără îndoială decît un caz particular al unui mod general de mediere, care doar el este în măsură să facă posibilă medierea instrumentală. Este însă evident că nu ne vom apropia cîtuși de puțin de soluția problemei intercalînd un corp ocult X între activitatea spirituală și corpul vizibil. Însăși expresia de activitate spirituală nu mă satisface; trebuie să reluăm lucrurile de la un alt nivel. A spune că perceperea nu se poate exercita de îndată asupra unui obiect înseamnă a refuza să o privim ca o realitate independentă. Nu am putea spune că perceperea este întotdeauna percepere de sine și, invers, că nu există sine decît acolo unde există percepere? De altfel, este clar că a percepe ceva înseamnă întotdeauna a se percepe pe sine ca ființă ce simte. Trebuie să sesizăm însă că acest *sine* se află încă *dincoace* de orice obiectivitate. Regăsim aici critica pe care am îndreptat-o altă dată împotriva doctrinei formaliste a eului (obiect ce nu are nimic dintr-un obiect, care nu este nici un *ce*, nici un *cine*).

Scanned with CamScanner

Nu pot să îmi apar mie însumi altfel decît ca o activitate perceptivă legată de un anumit „ceva", asupra căruia ea se exercită și în lipsa căruia ea nu ar fi ea însăși. Referitor însă la acest „ceva", nu am spus că nici o idee nu este posibilă? Și totuși nu trebuie ca el să fie în orice moment *acesta* sau *acesta*, adică determinat? (nu aș vrea să insist aici asupra problemei temporale, pe care o vom reîntîlni în curînd). Acel *ceva* de care vorbesc nu este un obiect, ci condiția absolută pentru ca un obiect oarecare să îmi poată fi dat. Mă întreb dacă ar însemna să trădez gîndirea, pe care încerc în acest moment să o „creez", dacă spun: nu există percepere decît acolo unde există totodată un anumit mod fundamental de a simți, care nu poate fi nicidecum transformat în obiect, nereducîndu-se pe de altă parte la acel *eu gîndesc* kantian (deoarece nu este o formă universală) și în lipsa căruia personalitatea se neantizează. Această senzație fundamentală se confundă în ultimă instanță cu perceperea de sine (sinele nefiind decît nemijlocirea absolută interpretată drept mijlocire).

Trebuie însă să remarcăm că acest *Ur-Gefühl* nu poate fi simțit în nici un fel, tocmai fiindcă el este fundamental. Nu ar putea fi într-adevăr decît în funcție de alte senzații, dar și-ar pierde astfel prioritatea[1]. Nu putem, oare, concepe ca pentru alte ființe — situate pe un alt plan — această calitate fundamentală să poată fi dimpotrivă simțită? . . .

Recitind toate reflecțiile anterioare, cred că discern o „lipsă" în raționamentul meu. Nu mi se va reproșa, oare, că am admis ca pe un fel de postulat evident prin

---

[1] Ideea unui *a priori* individual al sensibilității pure îmi apare chiar și astăzi ca un fel de descoperire fundamentală (noiembrie 1925).

Scanned with CamScanner

el însuși faptul că această calitate fundamentală nu s-ar putea confunda cu corpul meu? Dar nu pot nicidecum să identific obiectul cu condiția de obiectivare.

Nu ne aflăm, de altfel, la capătul dificultăților: de unde provine faptul că, dacă corpul meu nu se confundă cu această calitate mediatoare, cu acest *medium* — el îmi apare ca fiind *mai mult* decît un obiect printre alte obiecte? Cred că putem răspunde că, pentru a exista mediere simpatetică, trebuie să existe de asemenea mediere instrumentală; drept urmare, pentru a exista un medium trebuie să existe și un instrument cognoscibil, adică un corp.

În fond, categoria de antinomie cuprinsă în toate acestea este legată de însăși natura vieții personale, deoarece, acolo unde medierea instrumentală ar lipsi cu desăvîrșire, ne-am afla în diversitatea pură, în insesizabil.

25 octombrie 1920 — În fond, nu aș putea oare regăsi acest imediat nemediatizabil, asupra căruia am insistat atîta în cercetările mele de dinainte de război? Acest imediat ar fi însă în același timp mediere absolută și nu ar fi nemediatizabil decît pentru sine. Mărturisesc că totul este foarte obscur.

Simt din ce în ce mai limpede că este imposibil să ne pronunțăm asupra naturii acestei medieri; nu o putem face deoarece nu putem avea, la drept vorbind, *ideea* medierii. Întrezăresc faptul că această *calitate nesupusă simțurilor* sau acest *simț fundamental* poate să nu fie o constantă absolută, ci dimpotrivă să sporească, să se intensifice în cursul desfășurării experienței. Lucru foarte important, dar greu de aprofundat.

Dacă sînt întrebat la ce interpretare a raporturilor

Scanned with CamScanner

dintre suflet și trup am ajuns, va trebui să răspund cam așa:

Să ne situăm mai întîi cu hotărîre în afara dualismului; există două sensuri în care trupul meu îmi apare mie însumi ca fiind privilegiat în raport cu alte obiecte: pe de o parte, el mi se prezintă ca un instrument absolut, pe de altă parte, el se revelează a fi prioritar față de simțuri: modificările al căror sălaș este (sau cel puțin o parte dintre ele) sînt singurele imediat resimțite. Dar interpretarea instrumentalistă este în mod manifest incoerentă; în ceea ce privește această prioritate, trebuie să vedem în ce constă; pot susține că trupul meu se impune imediat perceperii mele, precum am spus-o deja? Din acest punct de vedere, trupul nu ar mai putea fi privit ca un instrument universal; este imposibil de fapt să vedem modalitatea în care perceperea s-ar putea aplica direct asupra unui obiect oarecare, precum și cauza pentru care ar face-o asupra unui anumit obiect și nu asupra altuia. Să notăm, de altfel, că niciodată obiectul ca atare nu poate solicita perceperea, ci doar un mod definit de a simți; se va spune atunci că perceperea este declanșată de anumite senzații pe care le simțim? Dar ce este perceperea aceasta? Ce îi conferă unitate? Este o abstracție. Nu poate exista viață spirituală, decît în cazul în care un principiu de unitate reală se opune diversității stărilor: a concepe perceperea ca fiind *una* în ea însăși nu înseamnă mare lucru; astfel încît ar trebui să afirmăm că ea nu se exercită decît în mod mediat cu ajutorul unei anumite calități intermediare, care o face să fie pentru sine și care nu poate fi obiectivă.

Dacă aș fi întrebat acum asupra locului pe care îl ocupă conștiința propriu-zisă, este de la sine înțeles că nu pretind în nici un fel că o creez; în realitate nu ne aflăm nici o clipă dincoace de conștiință. Tot ceea ce

Scanned with CamScanner

pot spune este că nu pot fi conștient decît de ceva determinat și că *perceperea de sine* nu poate fi privită decît ca o condiție a acestei conștiințe.

Toate acestea mi se par totuși încă insuficient elucidate. Poate că o nouă analiză a sensului pe care trebuie să-l atribuim întrebării *ce sînt?* ne va face să avansăm.

Este evident că nu există judecăți de predicație, a căror sumă să poată constitui un răspuns la această întrebare (ideea de sumă nu are aici nici un sens); și aici se află, cred, justificarea, cu totul negativă de altfel, a teoriilor substanțialiste. — Rămîn convins că cu cît o ființă este din punct de vedere spiritual mai aproape de mine (cu cît este mai puțin un obiect pur pentru mine), cu atît mai puțin ea se lasă *caracterizată*. Același lucru se întîmplă cu mine, în măsura în care întrețin o legătură spirituală cu mine însumi; abia în cazul în care această legătură se întrerupe, eu devin „un cutare" pentru mine. Existența sinelui ar fi deci legată de imposibilitatea unei cunoașteri integrale de sine. Dar *ce sînt* deci? Sau mai degrabă, ce vreau să spun de fapt cînd îmi pun această întrebare? Mi s-a întîmplat să spun că *eu sînt* cu atît mai mult trecutul meu, cu cît îl interpretez mai puțin pe acesta din urmă drept o colecție de evenimente fișate, de răspunsuri posibile la eventuale întrebări. Eu *sînt* cu atît mai mult, cu cît mă privesc mai puțin ca pe un repertoriu. Recentele mele reflecții complică însă în mod deosebit datele problemei.

Eu sînt trecutul meu; aceasta nu înseamnă că între experiențele mele trecute și experiența mea actuală există un raport simpatetic, strîns legat însă de funcția instrumentală a trupului meu? (ceea ce ține de un bergsonism aproape ortodox). Această experiență globală care sînt eu, dar care, departe de a fi obiectivabilă, este mai degrabă condiția oricărei obiectivări posibile, nu ar fi ea

Scanned with CamScanner

oare elementul mediator singur în măsură să permită perceperii să se refere la sine, adică să fie? Iar imposibilitatea noastră de a defini acest *trecut-subiect*, ce face posibilă memoria, nu este decât o altă expresie a imposibilității noastre de a interpreta acest element mediator drept un obiect, de a ne forma o idee despre el.

Prin aceasta mi se pare că am făcut un pas considerabil, punînd în legătură rezultatele foarte abstracte, pe care le-am obținut în aceste ultime zile, cu concluziile foarte concrete, la care am ajuns anterior. Ceea ce ar trebui să încerc să precizez acum este, așa cum am lăsat să se înțeleagă, dacă acest imediat nemediatizabil pentru mine poate, dimpotrivă, să se ofere altuia. Este evident că dacă cuvîntul *altul* este luat ad litteram, lucrul este imposibil. În măsura în care celălalt este într-adevăr altul, el nu este decît un obiect. Cum am mai spus-o deja, „a vedea" în altul înseamnă a-ți aminti de altul; ba chiar a *deveni* altul. Trebuie deci ca un asemenea trecut-subiect, care, nefiind ca atare un obiect, nu este nicăieri, să se poată elibera în parte, să se „expună". Dar cum se poate el expune pentru altul? Merg la o vizionară, ea îmi descrie ființele care au avut într-adevăr o legătură cu viața mea, dar la care nu mă gîndeam; ce se petrece? Aceste ființe fac într-adevăr parte din trecutul meu-subiect, ele fiind oarecum eu; pe de altă parte, o anumită voință de identificare intervine sub forme diferite atît la medium cît și la mine; în lipsa unei astfel de *identificări simbolice*, fără îndoială că faptul nu s-ar produce. Acest trecut-subiect nu se deplasează, el nu trece în vizionară; aceasta acceptă să participe sau se lasă pătrunsă de el. Este ca și cum el s-ar elibera pe căile ce i se oferă; starea de dezactualizare momentană în care se află vizionara reprezentînd, de fapt, o disponibilizare. Dacă lucrurile stau astfel, relația nu se stabilește strict între

Scanned with CamScanner

acest trecut-subiect, pe de o parte și corpul meu, pe de altă parte; acesta nu este decît un instrument posibil... Nu avem însă dreptul să tragem de aici concluzia că raportul complex dintre percepere și experiență este independent de orice organ material, oricare ar fi el. Înclin să cred, dimpotrivă, că acolo unde există viziune, trebuie să existe în același timp un fenomen fizic de negîndit pentru noi, pentru că el depinde de un tip de organizare ce scapă modului nostru de percepere, dar pe care ființe dotate cu organe sensibile diferite de ale noastre l-ar putea dimpotrivă percepe.

Toate acestea sînt oare aplicabile aparițiilor ce se produc uneori în momentul morții? Las deocamdată de o parte problema sincronismului; este important să remarcăm că, orice transmisie reală fiind imposibilă, nu există motiv pentru ca imaginea impusă *să reflecte* (?) scena reală. Pentru a explica fenomenul telepatiei, aș fi tentat în acest moment să acord o importanță deosebită faptului că anumiții vizionari zăresc în jurul consultantului pe cei ce îi sînt apropiați. *Halou spiritual*. Se va spune că aceste „ființe", pe care vizionarul le discerne și le descrie, nu sînt decît „idei" desprinse din conștiința consultantului? Dar este imposibil să existe aici o lectură sau o extragere a unui element dintr-o colecție. Trecutul-subiect nu este întru nimic asimilabil unui rezervor sau unui anuar. Este condiția de posibilitate a ideilor. Recunosc că mă angajez pe un drum alunecos. Nu întrezăresc încă decît în mare acest fapt cu siguranță capital: există o realitate a celor cu care viața m-a pus în legătură, realitate ce nu este obiectivă, în sensul propriu al cuvîntului, dar care nu este nici pur mentală, dacă prin mental înțelegem *individual*. Iar acest X, în jurul căruia gravitează toate reflecțiile mele încă de alaltăieri, se află într-o conexiune strînsă, indisolubilă cu aceste

Scanned with CamScanner

ființe. Dar pe această cale nu ajung oare la teoria ideoplastică? Nu aș accepta să îi subscriu; ceea ce întrezăresc este că X nu poate fi perceput decît în corelație cu niște prezențe simțite, ce se convertesc apoi în imagini. Ceea ce, de altfel, complică în mod deosebit problema „spiritistă". Ce sînt în adevăr aceste prezențe?

Ceea ce am vrut să spun este că telepatia trebuie să se explice prin existența unor conexiuni analoage celor ce permit vizionarului să zărească în jurul meu ființele ce au avut o legătură cu viața mea. Lucru ce îmi pare cert — teribil de greu însă de precizat. Ce este această relație?

Și, în primul rînd, aceste prezențe sînt ființele însele? Crezusem altădată că există o solidaritate ontologică între o ființă și ideea sa; sînt sigur că mă înșelam. Dar aceasta *nu este* o idee. Atunci? (Ideea unei ambianțe spirituale: se poate preciza?)

Totul se petrece, presupunînd că am înțeles bine, — ca și cum în condiții particulare aș putea fi conștient de *prezența* pe care vizionarul o dezvăluie.

Cred că am avut dreptate altădată să acord o mare importanță rolului invocației. Trebuie însă să remarcăm că aceasta reprezintă un mijloc de a te face prezent pe tine celui pe care îl invoci. De altfel, cuvîntul „mijloc" este în mod evident impropriu. Iată la ce trebuie să reflectăm. În orice caz, invocația transgresează ideea. Totul se petrece ca și cum chemarea „Fii cu mine" s-ar transforma într-un *fiat* prin care „Îți voi apărea". Dar ce rol joacă aici apropierea morții?

Dacă nu m-am înșelat, moartea corespunde abolirii tipului curent de mediere instrumentală și poate, de asemenea, amorsării unui nou tip de mediere instrumentală. Pare sigur că există o legătură între slăbirea funcției instrumentale și posibilitatea pentru subiect de a se ma-

Scanned with CamScanner

nifesta în altă parte, de a dispărea. Problema metafizică rămîne în picioare. De ce ordin sînt aceste „prezențe"? Cred că alternativa obiect *sau* imagine (simplă imagine) trebuie să fie îndepărtată. Poate că sînt proiecțiile unei realități analoage celei pe care o posed în calitatea mea de subiect, situîndu-se prin urmare pe un plan metafizic anterior imaginilor. A vedea înseamnă a te situa dintr-o dată pe acest plan pre-obiectiv, unde eu mă aflu într-o relație reală cu ambianța mea spirituală. Poate că aceasta este imaginată în mod necesar în funcție de sistemul meu de imagini.

Aceste „prezențe", aceste „calități fundamentale" nu pot fi simbolizate în mod legitim sub forma unor fluide? Iar această simbolizare nu corespunde oare cu aspectul instrumental al medierii simpatetice pure?

26 octombrie 1920 — Văd din ce în ce mai clar că dilema „obiect real sau simplă imagine" este inacceptabilă, deoarece trecutul meu în calitatea sa de subiect nu este nici una, nici alta. Să presupunem pentru o clipă că un subiect poate fi dat ca atare; nu va fi nici un obiect, nici o imagine; ne-am putea înșela, de altfel, căci el nu va putea fi dat decît prin intermediul unui strat de imagini, fără îndoială familiare consultantului; în lipsa acestui înveliș, a acestei intercalări, cum ar putea fi el recunoscut sau, mai exact spus, identificat? Nu ar fi decît o entitate abstractă sau o calitate simțită. Poate că, este adevărat, orice sentiment implică o prezență inactualizabilă sau cel puțin neactualizată în fapt. Reîntîlnim astfel ideea sentimentului ca o conjuncție reală, ca transgresînd domeniul individualului, al lui *se-ipsum*.

Tipul de realitate a ființelor ce formează ambianța spirituală ar fi deci cel ce aparține subiecților ca atare,

Scanned with CamScanner

subiectul fiind coincident cu ceea ce am numit calitatea mediatoare.

Nu ascund, de altfel, deplina obscuritate a acestei ipoteze. În ce sens am putea spune că acești subiecți există în actualitate? Vizionarul discerne în preajma mea o anumită prezență; dar cel dispărut trăiește în prezent? Mă întreb dacă nu ar trebui să apelăm aici la concepțiile ce datează din timpul trecerii mele prin Zernetz (1912). Nu este în nici un fel sigur că este posibil să identificăm, dacă pot spune astfel, bucată cu bucată, devenirea acestor subiecți cu a mea (cf. însemnările mele din 1 iulie 1919). În realitate, este evident că referitor la acești subiecți nu pot *întreba*; scindarea metafizică ce există între ei și mine este ca și contrariul sau prețul intimității raportului ce mă unește cu ei. Cine se informează, se situează în planul obiectelor; iar în acest sens *eroarea ar trebui să fie regula în acest domeniu.*

Trebuie să mărturisesc că îmi vine foarte greu să ader la o soluție atît de complicată. În loc să admit că vizionarul ajunge (?) la această ordine a subiecților pentru a-i transforma apoi pe aceștia în imagini-tip — de ce să nu presupunem pur și simplu că el evocă amintirile familiare consultantului? Trebuie însă să remarcăm că o ipoteză minimă precum aceasta nu contribuie în nici un fel la clarificarea premoniției; mai mult, ideea că există o conexiune între tipul de unitate cuprinsă în relația telepatică și cel ce se manifestă prin „haloul spiritual" cred că se impune inteligenței. În fine, există aici un ansamblu de vederi, a căror valoare sistematică mă frapează în prezent.

Ar trebui să ne întrebăm dacă orice viziune profetică nu implică oare medierea unui subiect care, nefiind situat la același nivel temporal cu noi, percepe ca totalitate ceea ce noi, dimpotrivă, sîntem constrînși să deta-

Scanned with CamScanner

liem, să fragmentăm. Această „detaliere" nu este ea oare necesară acțiunii? Bergson.

În fond, ce atitudine să adopt față de ipoteza spiritistă? Problema își schimbă datele dacă recunoaștem că dincolo este o lume în care mesajele rămîn posibile (medieri instrumentale); or, am crezut că întrezăresc pe de o parte că nu există viață spirituală fără percepere, pe de alta că perceperea presupune în mod invariabil un *ceva* ce nu poate apărea „în afară" decît drept corp. Ceea ce nu înlătură totuși dificultățile generate de ipoteza spiritistă; departe de aceasta. Într-adevăr, nimic nu ne permite să afirmăm de la bun început că un acord — o comunicare — se poate stabili între „locutori" de ordin diferit; există aici o problemă *fizică* insolubilă poate pentru noi. Pe de altă parte, duratele nu par a coincide; prezenturile nu sînt homocrone; astfel încît am putea concepe *a priori* necesitatea unui organ mediator (care ar fi de fapt „controlul" și s-ar afla la intersecția celor două durate). Ceea ce nu este tot: ne este imposibil să ne pronunțăm asupra posibilităților de actualizare a memoriei, pe care le posedă încă acești subiecți ipotetici. Fără îndoială că trecutul nu se poate detalia sau inventaria pentru ei, cum o poate face pentru noi. Se pare că noi sîntem cei care le oferim un organ de actualizare, pe care ei nu-l pot folosi decît în modul cel mai ezitant, cel mai nesigur posibil. În aceste condiții, se înțelege că posibilitățile de eroare depășesc orice limită determinabilă . . .

Problemă a criteriilor. Mi se pare clar că în nici un caz dat nu putem fi siguri în mod obiectiv de a ne afla în prezența unei anumite personalități determinate, certitudine ce rămîne fără îndoială subiectivă și necomunicabilă. Ideea unei certitudini obiective într-un astfel de domeniu este cu siguranță absurdă și se exclude prin

Scanned with CamScanner

chiar natura faptelor. Știința obiectivă este constrînsă să îmbogățească fie medium-ul, fie consultantul, fie și pe unul și pe altul cu nenumărate virtualități misterioase. Este unul din prețurile plătite de știință, de ideea cunoașterii obiective. La drept vorbind, nu cred să existe o tehnică a viziunii, a profeției sau a necromanției; or, din moment ce în acest caz tehnica nu este posibilă, nu poate *a fortiori* exista nici știință.

În aceste condiții, cum am putea defini starea de medium? Cred că există un sens în care fiecare dintre noi este medium; senzația pură nu ar fi și ea o formă de medium?

Tîrziu. — Am întrevăzut noi idei: visul și creația artistică nu ar fi asemănătoare unor repetiții ale acestei *transmigrații lăuntrice*, la care moartea pare a ne reduce ? Pe de altă parte, visul nu ar deveni oare spontan profetic la o anumită adîncime, cel ce doarme văzînd sau trecînd într-o conștiință de alt tip, de alt nivel, și participînd la viața sa fără să intre în comunicare cu ea, fără să știe *cine este* sau chiar fără să bănuiască faptul că se află în afară de sine?

27 octombrie 1920 — Mai multe aspecte de examinat: mai întîi ființele ce compun ceea ce am numit ambianța mea spirituală sînt ele conștiente? De văzut ce semnifică această întrebare.

În această dimineață, în clasă, cu privire la explicațiile elementare pe care le dădeam elevilor mei despre raporturile sufletului cu trupul, problema instrumentului mi-a apărut cu o nouă intensitate. Sînt obligat să compar creierul meu cu o claviatură pe care se pot executa un număr nelimitat de combinații; ar fi totuși absurd să spunem că este doar atît. Trebuie ca eu *să fiu* instrumentul: ce să înțelegem prin aceasta, dacă nu faptul că

Scanned with CamScanner

el îmi este dat în senzație? Dar ceea ce îmi este dat pe loc se află oarecum dincoace de raportul instrumental. Or, dacă pentru a percepe sau pentru a imagina orice, este nevoie ca această acțiune instrumentală să se exercite, trebuie deci ca și acest dat imediat *să nu poată* deveni obiect, să fie condiția oricărei obiectivări.

Cred că înțeleg acum sensul și scopul cercetărilor anterioare; este vorba de fapt de o determinare a condițiilor metafizice ale existenței personale. În această privință, remarcile din 23 sînt capitale; am remarcat că o lume spirituală, în care identificarea ființelor nu ar mai fi posibilă, implica o contradicție[1]. Este esențial pentru personalități să se poată identifica unele cu altele; altfel, ele încetează de a mai fi pentru sine; drept urmare, trebuie să existe între ele posibilități de mesaje, medieri instrumentale, ceea ce exclude destruparea propriu-zisă. Dar pe de altă parte, ideea de mediere instrumentală pare a implica ea însăși contradicții, deoarece ființa este și nu este instrumentul său, ceea ce dovedește că există aici o categorie relativă și nimic mai mult.

Acum, a ne întreba care sînt condițiile vieții personale înseamnă în mod necesar a ne situa în același timp într-un punct de vedere ontologic și într-unul fenomenologic; dar în acest moment mă situez în special în cel de-al doilea punct de vedere; o ființă nu își va putea apărea sieși ca o personalitate decît dacă își apare ca legată de un corp care, putînd fi privit de ea ca avînd o prioritate absolută în raport cu orice alt obiect, nu va putea totuși să fie interpretat de ea doar ca simplu instrument. Neclaritatea ce planează asupra ideii de „raport cu un organism" este deci cuprinsă în chiar ideea de instrument absolut. — Acum, din punct de vedere pur

[1] Doar dacă această lume nu este ea însăși o conștiință unică.

Scanned with CamScanner

metafizic, ce pot spune despre condițiile în care o viață personală este susceptibilă de a se realiza? Dacă unitatea fenomenală a persoanei este legată de existența unui corp, unitatea sa reală nu pare posibilă decît dacă concepem un anumit imediat nemediatizabil pentru sine, pe care îl pot numi senzație sau experiență fundamentală. Este evident imposibil să deducem condițiile fenomenologice din condițiile ontologice, deoarece un obiect nu poate fi explicat vorbind de ceva care, prin definiție, nu poate fi obiect pentru noi. În ce măsură trebuie să punem accentul pe cuvintele *pentru noi?* Întrebare capitală; trebuie însă să remarcăm că acest imediat nu poate fi perceput ca obiect decît în cazul în care el nu este în același timp condiție de obiectivare, adică pentru ființe a căror putere de apercepție nu o mediatizează. Mărturisesc totuși că acest lucru îmi pare încă destul de neclar.

Poate că există aici ceva analog cu ceea ce trebuie să se întîmple pentru orice senzație; o culoare este conform oricărei aparențe în sine un imediat anumit, care îmi apare ca obiect în virtutea puterii (neobiectivabile) de mediere ce îmi permite să percep orice. Dar însăși această putere ar apărea altor spirite ca o calitate, la fel cum „simțirea fundamentală" a florii mi se prezintă drept culoare sau parfum. Condițiile metafizice ale posibilității corpului ar consta în acest sens *într-o altă lume.*

Prin urmare, „materializarea", în sensul tehnic al cuvîntului, pare posibilă în drept, dar condițiile obiective de care ea depinde sînt în mod necesar nedeterminabile pentru noi, precum cele ce guvernează apariția corpurilor organizate. De ce sîntem oare îndemnați în mod irezistibil să credem că personalitatea depinde dimpotrivă de condiții obiectiv determinabile? Nu este din cauză că

Scanned with CamScanner

obiectivitatea ca atare exclude limitele (spațiu, timp, cauzalitate: *nelimitare*)?

Voi fi întrebat dacă nu mă mărginesc în realitate să resuscit substanța spirituală. Pentru mine însă adevărata substanță este obiectul conceput ca relație între diferite predicate; or acel *ceva* despre care am vorbit (imediat nemediatizabil) nu este nimic asemănător, neputînd avea funcție de obiect decît într-un context spiritual străin de lumea noastră.

Mărturisesc de altfel cu ușurare că această metafizică îmi provoacă un sentiment de neliniște; nu risc oare să confund gînditul cu simțitul? Să admitem că ființe aparținînd unei lumi diferite de a mea mă văd în alt fel decît mine; acest lucru este de ajuns pentru a le permite să îmi exploreze gîndirea? Nu cad oare în paralogisme materialiste?

Ar trebui să admitem faptul că a resimți o senzație înseamnă, într-adevăr, a deveni oarecum lucrul simțit și că temporar se realizează un fel de coalescență între ființe situate pe planuri diferite de realitate, aparținînd deci unor lumi distincte?

28 octombrie 1920 — Ce se întîmplă din acest punct de vedere cu problema senzației în general? Las deoparte aspectul epistemologic, acela de a ști în ce fel poate fi interpretată senzația în mod obiectiv. Ceea ce mă interesează este de a examina dacă senzația poate fi ea însăși privită ca un mesaj; mi se pare că problema este de același ordin ca și aceea a valorii instrumentale a corpului. Orice mesaj presupune o senzație; senzația nu poate fi interpretată însă doar ca mesaj, după cum nici corpul nu poate fi tratat ca *simplu* instrument.

De fapt, nu ar avea sens să concepem *ab initio* o anumită calitate tradusă în mișcare — transmisă —, apoi

Scanned with CamScanner

retradusă. A simți nu înseamnă a comunica — deoarece orice comunicare presupune un mod de a simți. Dar atunci, dacă acest simț inițial este într-adevăr imediat, cum se face că totul se petrece ca și cum el ar fi condiționat de medieri? Și pe de altă parte, cum să nu comparăm orbirea cu întreruperea unui curent, a unui circuit? Senzația apare ca fiind legată de funcționarea normală a unui aparat.

În măsura în care un corp este un instrument absolut (sau apare ca atare), el nu ar putea să nu fie intercalat între noi și obiecte, ceea ce prin urmare ne convinge că el mediatizează percepția noastră a acestora, dar într-un sens mai adînc, și în plan metafizic singurul valabil, este contradictoriu să interpretăm corpul în acest fel. De văzut ce decurge de aici, în ceea ce privește senzația.

Din punctul de vedere al universului mecanic, care este totodată cel în care acționăm, universul în raport cu care corpul joacă rolul de instrument — este imposibil ca senzația să nu apară ca fiind *emisă* și *transmisă*. Știu însă de mult timp că intercalarea aceasta este oarecum iluzorie. Există deci un sens în care senzația diferă radical de orice mesaj conceptibil: din acest punct de vedere însă, senzația încetează de a se defini în funcție de un obiect. A simți nu înseamnă a primi, ci a participa imediat. Dar viața personală implică imposibilitatea de a disocia această participare imediată de aparența invincibilă a medierii, a comunicării. De aici decurge tot ceea ce este de neînțeles din punct de vedere metafizic în senzație.

Ar trebui să vedem dacă aceste remarci nu aruncă o lumină nouă asupra voinței și asupra acțiunii înseși. Ni se pare că a acționa înseamnă a emite o anumită cantitate de forță, în primul rînd *a exterioriza*. O asemenea definiție este legată de reprezentarea instrumentală și implică aceleași contradicții. Ea își are însă rădăcinile în

Scanned with CamScanner

chiar natura vieții personale; lucru din care rezultă tot ceea ce are ea inevitabil. Aprofundînd problema, am reîntîlni ideea voinței ca destindere, pe care am căutat odată să o pun în evidență.

Trecere posibilă la teoria lui *tu*. Din punct de vedere instrumentalist, celelalte conștiințe apar în mod necesar ca surse de informații. Ele se confundă — și nu se confundă — cu corpul lor. De arătat în ce fel *el* poate deveni *tu;* printr-o asociere reală, în lipsa căreia ambianța spirituală nu s-ar putea realiza. Nu ar putea ea cuprinde chiar și lucruri? Aici s-ar afla fundamentul psihometriei, iar posibilitatea acestei asocieri ar consta în dubla natură a senzației.

6 noiembrie 1920 — Eu nu sînt doar corpul meu, eu *sînt* ambianța mea obișnuită; iar ceea ce o dovedește este sfîrșierea, scindarea ființei mele provocată de orice dezrădăcinare (există aici o experiență, pe care Proust a exprimat-o într-un mod incomparabil). În esența mea, sînt într-o măsură mai mare corpul meu decît ambianța mea obișnuită? Dacă trebuie să răspundem negativ la această întrebare, moartea poate să nu fie decît dezrădăcinarea supremă și nu o neantizare. Acest mod de a pune problema poate să pară la prima vedere pueril; cred însă că pe nedrept. Trebuie înțelese în accepția lor cea mai strictă expresii ca *a ține la* (un oraș, o casă etc.), precum și cuvîntul *dezrădăcinare*, sînt ca niște *rădăcini* ce se rup.

Putem preciza aceste lucruri? Îmi dau seama că valoarea copulativă (în eu *sînt* corpul meu) este nesigură. Nu este aceeași cu cea pe care o are în judecata de predicație. (Cf., de altfel, însemnările mele din 23 ianuarie 1919.)

Scanned with CamScanner

8 noiembrie 1920 — Există un raport strîns între *eu sînt corpul meu* și *eu sînt trecutul meu*, corpul meu înregistrînd toate experiențele anterioare. O distincție s-ar impune totuși aici.

9 noiembrie 1920 — Cînd afirm că eu sînt corpul meu, aceasta înseamnă că nu este aplicabilă aici nici o relație de la lucru la lucru (sau chiar de la ființă la ființă): eu nu sînt stăpînul sau proprietarul sau conținutul corpului meu etc. Prin urmare, de îndată ce interpretez corpul meu drept un lucru, mă exilez pe mine la nesfîrșit: justificare negativă a materialismului; în ultimă instanță am ajunge la formula următoare: „corpul meu este (un obiect), eu nu sînt nimic". Idealismul va avea posibilitatea să spună că eu sînt cel puțin actul ce instituie realitatea obiectivă a corpului meu. Nu este oare o mistificare? Mă tem că da. Între acest idealism și materialism nu există decît o diferență minimă; totul se petrece ca și cum materialismul ar fi adevărat — și se lasă de o parte acel privilegiu al simțului care se află la rădăcina afirmației *eu sînt corpul meu*, singur în măsură să îl întemeieze. Eu nu sînt corpul meu decît în virtutea unor rațiuni misterioase ce fac ca acest corp să fie simțit continuu, într-o oarecare măsură cel puțin, și ca acest simț să îmi condiționeze orice alt simț. Eu sînt deci însuși acest simț? El pare legat de fluctuații reale, ce nu îmi par a putea viza decît puterea de acțiune a corpului, valoarea sa instrumentală la un moment dat. Dacă lucrurile stau însă astfel, corpul meu nu este simțit decît în măsura în care este un eu în acțiune; simțul este în funcție de acțiune. Dar atunci afirmația *eu sînt corpul meu* nu ar însemna: „sînt o anumită putere de a acționa, ce se percepe pe sine ca instrument iar pe de altă parte își apare sieși ca fiind frustrată sau, dimpotrivă, favorizată în ac-

Scanned with CamScanner

ţiunea sa de condiţiile exterioare"? Interpretare „energetică" a corpului. Nimic mai ambiguu din nefericire. Ce este, de fapt, această putere de a acţiona? Nu există nimic în această noţiune sau pseudo-noţiune, care să dea seamă de unitatea reală implicată în simţ (unitate cînd compromisă, cînd restaurată). Dacă ne mărginim acum să spunem că eu sînt o fiinţă căreia această putere îi „aparţine", toate dificultăţile reapar.

Cred deci că formularea nu poate avea decît un sens negativ: *nu este adevărat să spunem* că eu nu sînt corpul meu, că acesta este exterior unei anumite realităţi centrale a fiineţi mele, căci nu poate exista nici un adevăr referitor la relaţia care ar lega această pseudo-realitate de corpul meu.

18 noiembrie 1920 — Nu există o problemă a relaţiei dintre suflet şi trup. Nu mă pot situa în faţa trupului meu (cum trebuie să o fac pentru a gîndi un obiect) şi să mă întreb ce este el în raport cu mine. Trupul gîndit încetează să îmi aparţină.

În fond, mă întreb dacă, în cazul în care un corp este în sine un obiect, corpul *cuiva,* nu devine oare pentru mine, care încerc să îl gîndesc, propriu-mi trup şi nu încetează astfel de a fi gîndit.

De fapt, ce înseamnă a-l gîndi pe altul? Înseamnă să provoci apariţia unor imagini, a unor amintiri în jurul unui anumit centru creat; dar se poate să nu existe aici decît o informaţie lapidară sau, dimpotrivă, o evocare concretă ce depăşeşte orice informaţie, dar suscită un nou aflux al amintirilor sau al imaginilor: dacă îmi schimb locul în curgerea lucrurilor, amintirile îşi fac apariţia. Acest lucru nu este posibil decît pentru fiinţe pe care le-am cunoscut; cu cît această experienţă a fost mai reală, cu atît mai puţin este posibilă disocierea dintre trup şi

Scanned with CamScanner

suflet; ceea ce mi-a fost oferit nu este nici unul, nici altul (importanța evocării unui gest, a unei inflexiuni a vocii etc.). Dimpotrivă, din momentul în care nu mai este vorba de experiența indivizibilă a unui *tu*, ci de un ansamblu de informații obținute, tind să gîndesc în termeni dualiști.

30 noiembrie 1920 — Am recitit ieri o parte din jurnalul meu de dinainte de război. Văd cu claritate problema pe care mi-o puneam atunci: un obiect ca atare, spuneam, este dat unei gîndiri ce face abstracție de individualul existent în ea; obiectul ca atare este definit ca fiind independent de caracteristicile ce fac ca eu să fiu eu și nu un altul. *Ține deci de însăși esența obiectului să facă abstracție de mine;* dacă îl gîndesc ca ținînd seama de mine, încetez în această măsură să îl tratez ca un obiect. Cogito-ul reprezintă afirmația de sine ca putere universală de determinare intelectuală. — În acest sens, Dumnezeu este un obiect? Dilema pe care am refuzat-o este în fond următoarea: se admite în mod curent că dacă Dumnezeu nu este un obiect, el este doar expresia conceptualizată a unui anumit mod de a fi sau de a simți, care îmi este propriu *mie*. M-am străduit să arăt că alternativa trebuie să fie respinsă, că credința, nefiind un mod de înțelegere obiectiv, nu se reduce din această cauză la o simplă dispoziție personală. Problema constă deci în a ști care este natura subiectului în *eu cred*. — Trebuie să vedem de altfel că această gîndire impersonală, singura capabilă să fundamenteze obiectele, nu se poate constitui decît pe baza conștiinței *personale*. Calitatea inefabilă a experienței imediate este redusă în cursul dialecticii prin care obiectul se constituie. Este imposibilă aici o dialectică de acest tip? A răspunde afirmativ la această întrebare înseamnă a spune că judecă-

Scanned with CamScanner

țile adevărate despre Dumnezeu sînt posibile (nu trebuie să uităm niciodată că adevărat și fals sînt calificative ce se aplică cu precădere unui răspuns, în funcție de validitatea sau de invaliditatea sa în ochii unor judecători presupuși a fi deosebit de competenți). A răspunde negativ nu înseamnă a spune neapărat că Dumnezeu nu este; trebuie însă să vedem în ce mod el mai poate fi afirmat în acest stadiu.

Am spus că obiectul ca atare nu ține cont de mine; și aceasta este adevăratul răspuns la întrebarea berkeleyană: „ce se petrece cu el în absența mea"? Invocarea se adresează deci unui lucru ce nu este gîndit nicidecum ca obiect. Invocarea se adresează unui *tu:* și aici apare cu claritate opoziția dintre *tu* și obiect.

De îndată ce Dumnezeu este interpretat drept un Ceva metafizic referitor la care se emit judecăți considerate a nu fi contradictorii, se instalează haosul. Trebuie însă ca Dumnezeu să fie acest Ceva sau nimic altceva? Cînd scriam altă dată că „nu există adevăr posibil despre Dumnezeu", voiam să spun de fapt că el nu poate fi gîndit ca fiind Ceva. Dar atunci nu recădem în subiectivitate pură? Putem cel puțin concepe că o asemenea concluzie nu se impune spiritului; subiectiv înseamnă contingent în raport cu un anumit obiect conceput în prealabil; dar în cazul nostru este vorba de a gîndi o ordine ce transcende obiectivitatea. Dacă Dumnezeu este cu precădere un *tu* pentru care eu exist, pentru care contez și care poate că nu este pentru mine decît atît cît dorește, este ușor să concepem că s-ar putea ca el să nu fie pentru aproapele meu[1].

Ne dăm seama, prin urmare, de ce nici o demonstrare a existenței lui Dumnezeu nu este posibilă; nu

[1] Substituțiile ideale de la subiect la subiect, ce fac posibilă cunoașterea obiectivă, nu sînt aici nicidecum posibile.

Scanned with CamScanner

există vreo trecere logică ce să ne permită înălțarea la Dumnezeu pornind de la ceea ce el nu este. Dacă argumentul ontologic stă în picioare, este deoarece el se investește în Dumnezeu de la bun început; iar în această măsură el se anulează oarecum ca argument.

Am încercat altă dată să merg mult mai departe și să scot în evidență existența dintr-o conexiune între *eu gîndesc* și *Dumnezeu există;* dar toată terminologia folosită atunci trebuie modificată.

1 decembrie 1920 — Ideea unui sprijin sau a unui martor absolut.

Nu pot să-l gîndesc pe Dumnezeu decît ca sprijin absolut; punînd astfel accentul pe acea relație personală între Dumnezeu și mine de care Royce, de exemplu, cu al său *All-Knower* a făcut total abstracție. Înțelegem ca ideea de Dumnezeu (termenul de idee este aici, de altfel, impropriu) să apară cu o asemenea intensitate în situațiile tragice în care individul nu își poate accepta singurătatea, în timp ce un anumit segment al vieții sociale tinde să îl marginalizeze (ea apare de îndată ce grupul compact din care face parte individul se consideră a fi amenințat).

Dar cum s-ar putea manifesta acest sprijin absolut între ființe, dintre care fiecare poate afirma în mod legitim: „Nu te am decît pe tine"? Nu este vorba de a face să intervină aici imparțialitatea divină (Dumnezeu îmi apare mai degrabă, dacă pot spune astfel, ca fiind pretutindeni parțial). A judeca în mod imparțial înseamnă a recunoaște într-adevăr dacă un anumit predicat se potrivește unui anumit subiect; este latura practică a obiectivității. Pentru judecătorul imparțial, eu sînt un *el*, și reciproc el este un *el* pentru mine: or, rugăciunea implică tocmai refuzul de a-l gîndi pe Dumnezeu în acest fel; și

Scanned with CamScanner

se vede astfel cît de completă este dependența mea față de el; pe cînd în fața unui *el*, eu mă concep ca fiind relativ independent, autonom. Judecata divină nu poate fi o subsumare; eu sînt pentru Dumnezeu, în măsura în care sînt unic[1].

Ce se întîmplă în aceste condiții cu opoziția tradițională dintre eul pur și eul empiric? Eul gînditor, în felul în care îl concep, nu se confundă cu ideea unei ordini inteligibile în general; el este un act, este afirmația centrală cuprinsă în orice afirmație, oricare ar fi aceasta. Trebuie însă să înțelegem că se cuvine să ne păzim de a stabili o diferență ca de la ființă la ființă între acest eu pur și individualitatea definită în timp și spațiu, pe care el o percepe ca sine; eu nu pot fi privit în nici un fel ca fiind contingent în raport cu mine însumi; și nici în plan practic nu se poate spune că am fost interpretat greșit sau să mă delimitez de soarta ce mi-a fost atribuită în viață. — Evident că nu pot să nu îmi compar soarta cu cea a altor oameni, să constat că sînt mai sănătos decît acesta, mai puțin înstărit decît acela. Dar din punct de vedere metafizic, trebuie să mă ridic la o vedere generală asupra ființei mele; nu este vorba însă de a face un bilanț, obținînd suma algebrică a favorurilor și a defavorurilor al căror obiect am fost. La fel cum plictisul, dezgustul de sine pot învenina viața în aparență cea mai fericită — la fel credința poate ilumina destinul în aparență cel mai mizerabil. Nu vreau de fapt să spun că, pentru cel ce vede totul, destinele individuale s-ar cumpăni în mod necesar — ceea ce ar însemna să-l transformăm pe Dumnezeu într-o ecuație; ceea ce vreau să subliniez aici este că nu mă pot compara cu altul; acesta este motivul pentru care nu sînt în stare să apreciez în mod real ceea ce sînt

[1] Dumnezeu nu acționează *decît* prin dorințe particulare.

Scanned with CamScanner

sau ceea ce valorez; o evaluare nu se referă niciodată decît la abstracțiuni.

Putem acum să ajungem de la această critică a ideii de soartă la afirmarea lui Dumnezeu? Încercasem să stabilesc în 1914 că din momentul în care încetez să-mi interprez destinul empiric drept o soartă atribuită mai mult sau mai puțin arbitrar cuiva — sînt nevoit să mă recunosc ca fiind dorit de Dumnezeu. Ceea ce pare la prima vedere paradoxal — deoarece tocmai această atribuire ar părea să implice acțiunea unei voințe superioare; trebuie însă să remarcăm că nu este vorba aici decît de o voință legislatoare și nu creatoare. Adevărata dificultate este alta: nu riscăm oare să cădem într-un naturalism vulgar, pentru care eul contopit cu soarta sa nu va fi decît un obiect, o rezultantă a curgerii implacabile a lucrurilor? Dealul erodat de ape se confundă și el cu destinul său; sînt deci asemenea lui? Trebuie să răspundem că nu pot gîndi acest eu decît cu condiția de a interpreta întreaga realitate ca pe o *ea*, ca *terță* în raport cu felul de comuniune pe care o formez cu mine însumi. În această măsură însă, nu pot să nu judec realitatea — și să o judec în raport cu mine: aici sprijinul sînt eu (o anumită idee a îndatoririlor, a drepturilor mele etc.). Naturalismul este posibil, reprezentînd o tentație perpetuă a spiritului; dar cînd gîndesc în termeni naturaliști, mă distrug ca individualitate.

Ar trebui să arătăm, de asemenea, că ideea unui sprijin absolut este în funcție de credință; aceasta opunîndu-se perfect criticii ca atare.

În ce mod poate răspunde Dumnezeu rugăciunii? După cum spuneam și în această dimineață, pentru Dumnezeu nu există caz. Nimic mai străin adevăratei vieți religioase decît combinațiile, problemele de ierarhie pe

Scanned with CamScanner

care Leibniz le face să fie inventate și rezolvate de Dumnezeul său matematician.

Am văzut deja cu limpezime altă dată că „actul" rugăciunii nu poate fi obiectiv — adică nu poate fi verificat; ar fi contradictoriu să admitem că orice spirit aflat în condiții așa-zis normale poate să recunoască acest efect; și totuși, trebuie să putem garanta realitatea acestui act, a acestui efect — dacă nu vrem ca viața religioasă să se reducă la un joc de aparențe subiective.

Se poate accepta, în general fără prea multe dificultăți, că rugăciunea poate transforma „starea sufletească" a celui ce se roagă; se va contesta însă pe de altă parte că ea poate avea o influență asupra realității exterioare: ceea ce pare logic la prima vedere; cred însă că o astfel de atitudine este în ultimă instanță de neacceptat. Mai întîi, ce semnifică aici cuvîntul „exterior"? Această exterioritate este *reală*? Este însă ușor de văzut cît de neclară este semnificația acestor cuvinte; ele ascund de fapt realismul cel mai confuz. — Aș vrea să stabilesc faptul că, dacă rugăciunea poate fi eficace pentru mine, ea trebuie să fie și pentru ceilalți — căci eu nu mă pot ruga pentru un altul decît dacă sînt cu el în același raport în care sînt cu mine însumi.

Se va spune că rugăciunea declanșează o anumită forță, ce nu se poate exercita însă decît... pe loc? Dar dacă este într-adevăr o forță reală, cum pot ști în ce limite se va face simțită acțiunea sa? Se va invoca apoi faptul că forța aceasta se confundă cu actul ce o declanșează (auto-sugestie)? Chiar și în acest caz, este imposibil să determinăm dinainte sfera în care ea se va manifesta: este limpede de fapt că auto-sugestia se poate transforma în putere de sugestie exterioară. — Reflecțiile mele anterioare asupra fundamentelor metafizice ale telepatiei permit, se pare, să îndepărtăm obiecția realistă pe care o

Scanned with CamScanner

menționam adineaori. La baza rugăciunii există o voință de uniune cu frații mei — fără de care ea ar fi lipsită de valoare religioasă.

2 decembrie 1920 — Principala dificultate persistă însă. De îndată ce interpretez evenimentul, se pare că mă mișc în arbitrar; ne este greu să nu credem că există un adevăr în problema de a ști dacă rugăciunea mea a fost sau nu împlinită. La drept vorbind, am susținut întotdeauna că trebuie să ne păzim de a trata în acest domeniu interpretarea ca fiind contingentă în raport cu faptele, cu adevărurile enunțabile...

Dacă mă întreb în ce constă de fapt atitudinea lui Dumnezeu în prezența rugăciunii mele, transform această atitudine în obiect — situîndu-mă în afara invocării. Cînd mă întreb dacă rugăciunea mea a fost împlinită în realitate, nu mă mai gîndesc la o *rugăciune*, ci la un simplu demers pe lîngă o putere oarecare. Cum am mai spus și altă dată, cînd vorbim despre Dumnezeu, de fapt nu despre Dumnezeu vorbim. A admite că nu este așa, înseamnă a reveni la ideea vulgară conform căreia relația cu Dumnezeu ar fi o tranzacție. De fapt, rugăciunea nu poate fi interpretată niciodată și în nici un caz drept un mijloc asupra căruia te întrebi retrospectiv, a cărui eficacitate o pui la îndoială. În acest sens, pragmatismul reprezintă însăși negarea religiei. Ceea ce antrenează alte consecințe extrem de importante. A te ruga înseamnă a refuza în mod implicit să interpretezi situația actuală ca pe un caz susceptibil de a reapărea și de a antrena punerea în practică a acelorași mijloace, dacă acestea s-au dovedit eficace. Gîndirea religioasă nu se exercită decît în actual; pentru ea, momentul prezent nu se resoarbe niciodată într-o lege pe care doar ar ilustra-o; de aceea, rugăciunea este reînnoire, ea este ca o negare activă a ex-

Scanned with CamScanner

perienței. Am mai putea adăuga că pentru un suflet religios *nu există precedente*. Pentru el, totul este pururi repus în discuție; nimic nu este cîștigat — ceea ce nu este decît un mod indirect de a defini speranța[1].

Din acest punct de vedere, cum ar putea fi garantate unitatea și continuitatea vieții religioase? Și mai ales, cum mai putem vorbi de o voință divină, de scopurile lui Dumnezeu? Dificultatea provine din faptul că voința divină nu poate fi interpretată de mine nici drept o *anume* voință determinată (care ar fi *ea* pentru mine), nici drept o ordine abstractă. Ea este *a ta* și, prin urmare, nu-ți poate fi impusă — nu pot decît să mă supun ei și să ader la ea în deplină libertate. „Facă-se voia ta." Este limpede totuși că dacă această voință nu îmi poate apărea ca *determinată*, ca necoincizînd în mod necesar cu a mea, ea nu mai este decît o pecete aplicată de fantezia mea fie pe capriciul meu, fie pe evenimentul însuși. Ar trebui să fie posibilă stabilirea unor criterii ale voinței divine. Ceea ce ar implica însă o contradicție; nu există criteriu, de fapt, decît în abstract; fiind dată o anumită categorie, este vorba de a ști dacă un caz anume îi poate aparține; plecăm de la o noțiune abstractă, precum cea de dreptate, și ne întrebăm dacă un anume caz particular se poate reduce la această noțiune generală, dacă un anume mod de a voi poate fi socotit „drept". O astfel de interpretare este tocmai negarea lui Dumnezeu — mai mult chiar, ea este implicată de fapt în orice ateism teoretic. Aici se află sensul profund al afirmațiilor precum „voia Domnului este de nepătruns". Mărturisesc că în acest moment mă întreb dacă problema pe care tocmai am pus-o

[1] Este de la sine înțeles că nu este vorba aici decît de o atitudine-limită și că în practică rugăciunea tinde, în mod inevitabil, a fi interpretată ca un mijloc. Nu poate exista un hotar precis între o anumită religie și o anumită magie.

Scanned with CamScanner

poate avea vreo soluție; căci nu pot nici spera să recunosc ulterior ceea ce voia Dumnezeu, nici — ceea ce înseamnă de fapt același lucru — să afirm în mod naiv că tot ceea ce se întîmplă este voit de el. Apare aici o altă problemă, cea a quietismului: de ce nu aș fi tentat să mă abandonez pur și simplu voinței divine? Presimt totuși în mod confuz că, abandonîndu-mă în întregime lui Dumnezeu, de fapt nu lui mă abandonez.

Toate aceste lucruri sînt încă teribil de neclare pentru mine. Ceea ce înclin să cred este că nu trebuie să privim ideea voinței divine ca pe un principiu susceptibil de a determina conduita noastră. Iată ce vreau să spun: nu are nici un sens să mă întreb, în prezența unei situații date ce mă obligă să optez între diferite căi posibile: „Care este cea pe care mi-o recomandă Dumnezeu?“ Ceea ce ar implica acel sistem de criterii prealabile, de care am vorbit; criterii ce sînt esențiale pentru orice etică, dar care sînt străine religiei — deoarece aceasta vizează ființa, individualitatea concretă și totală. La fel de străine religiei, pe cît pot fi străine și iubirii. Rugăciunea, adică de fapt actul prin care mă afirm dependent, este la fel de esențială pentru religie, în aceeași măsură în care autonomia poate fi esențială pentru morală. Ideea unei obiectivități morale mai mult sau mai puțin inspirată după obiectivitatea cunoașterii[1].

Mi se pare că putem să ne dăm seama ce înseamnă „a te ruga pentru a te lumina“; și fără îndoială că lumina pe care o reclamă rugăciunea nu seamănă cu aceea ce se desprinde dintr-o anchetă sau chiar dintr-o

---

[1] Toate acestea mi se par astăzi foarte neclare și chiar îndoielnice; credinciosul nu este oare obligat să se refere continuu la ideea pe care și-o face despre voința divină considerată în raport cu el, cu propria-i individualitate? Cred că ceea ce am vrut să spun este că rugăciunea trebuie să se substituie aici reflecției, evaluării. (Notă din 1925.)

Scanned with CamScanner

serie de reflecții. Dar situația din miezul căreia țîșnește rugăciunea este unică pentru subiect, unică pentru Dumnezeu: ea invocă deci *inspirația*. Și aici apare în plină lumină opoziția dintre ordinea etică și ordinea religioasă.

Convertirea ilustrează cel mai bine ceea ce am spus. Am putea, de asemenea, să remarcăm că orice situație poate fi privită ca o încercare; ea implică, într-adevăr, o ispită și o miză. — Nu există viață religioasă decît pentru sufletele ce se știu amenințate; a mă ruga pentru a fi luminat înseamnă a mă ruga pentru a fi situat în așa fel, încît să văd modul în care miza spirituală poate fi valorizată.

3 decembrie 1920 — Nu cred că Royce a avut dreptate să pretindă că ideea unei gîndiri omnisciente și real existente ar fi implicată în orice căutare a adevărului; mi se pare că a explicat insuficient sensul în care este adevărat să spunem că orice întrebare pusă potrivit presupune de îndată un răspuns. Vigoarea argumentării sale constă în critica ideii de simplă (*bare*) posibilitate; după el nu se poate ca răspunsul la întrebările noastre să nu existe decît în starea de posibilitate — căci posibilitatea presupune actualitatea. Este vorba însă de a ști dacă noțiunea însăși de răspuns ca răspuns nu se referă la o atitudine dialectică a spiritului; dacă lucrurile stau astfel, sîntem doar în drept să afirmăm că există într-adevăr ceva ce este susceptibil de a se transforma în răspuns în anumite condiții determinate, nicidecum însă că un astfel de răspuns există deja *ca atare* pentru o rugăciune atoateînțelegătoare. (Cred de fapt că dacă o gîndire atoateînțelegătoare poate fi concepută, aceasta doar cu condiția ca ea să fie exact situată, dacă pot spune astfel, pe un plan din care dialectica se re-

Scanned with CamScanner

trage, în care nu mai sînt nici întrebări, nici răspunsuri — actuale sau posibile. Și nu știu dacă nu întîlnim astfel noțiunea kantiană și postkantiană a judecății intuitive.)

Mi-a venit în această după-amiază o idee poate importantă: nu am putea spune că o judecată existențială oarecare implică pentru spirit faptul de a se îndepărta de atitudinea dialectică ce face posibilă afirmarea unui obiect oarecare? Acest lucru ar permite să vedem de îndată de ce existența nu este un predicat, deoarece un predicat este întotdeauna un răspuns, un element dialectic. Înțelegem de asemenea că dialectica se situează în ipoteticul pur, dincoace de existențial.

Mi-am dat seama de mult că orice existență îmi apare ca prelungirea corpului meu într-o direcție oarecare — corpul *meu* ca fiind *al meu*, adică ne-obiectiv; în acest sens, corpul meu este totodată existentul-tip și, într-un plan mai adînc, reperul existentelor. Lumea există pentru mine, în sensul deplin al cuvîntului „a exista", în măsura în care întrețin cu ea relații de tipul celor pe care le întrețin cu propriu-mi corp — adică în măsura în care sînt *încarnat*. Pe de altă parte, am observat deja că doar această încarnare poate face posibil punctul de vedere dialectic. O dialectică ce nu s-ar întemeia pe baza unei experiențe incomplet mediatizabile nu ar fi nici măcar o dialectică. Reîntîlnim astfel toate reflecțiile mele din octombrie trecut. Medierea noninstrumentală, pe care am încercat să o definesc ca fiind condiția unei obiectivități oarecare, ar fi de fapt resortul intim al judecății existențiale.

4 decembrie 1920 — Dacă nu mă înșel, nu ar exista decît o existență sensibilă, senzația fiind modalitatea după care continuitatea între orice și corpul meu îmi poate fi dată. Aici s-ar afla temeiul metafizic al senzu-

Scanned with CamScanner

alismului, care este pe deplin legitim în anumite limite. Ar trebui să arătăm, bineînțeles, de ce nu mă pot abține de a gîndi lumea existențelor ca depășind cu mult ceea ce este fie simțit în prezent, fie susceptibil de a fi simțit de mine. Nu dialectica este cea care introduce această distanță infinită în judecata noastră existențială? (Dialectică — infinit — relativitate.)

7 decembrie 1920 — Am întrezărit în mod confuz că evenimentele se ordonează poate — în planul în care există suflete — în măsura în care ele însele sînt suflete. Ceea ce ar însemna că un suflet nu ar fi posibil decît în măsura în care o ordine, ce se definește pînă la un anumit punct în raport cu sufletul, ar fi susceptibilă de a se manifesta în evenimente: acest suflet și această ordine nu ar fi de altfel două lucruri, ci unul singur. Astfel s-ar explica strania conformitate între ceea ce sîntem și ceea ce ni se întîmplă.

9 decembrie 1920 — Înclin să cred cu hotărîre că nu poate exista corp decît acolo unde există un *simț* și că pentru ca simțul să existe trebuie ca distincția dintre *aici* și *acolo* să nu mai aibă un sens precis: ea nu este valabilă decît în plan instrumental; or, corpul-instrument presupune un trup metafizic (care ar fi miezul real al noțiunii, mitice fără îndoială, a „corpului fluid"). În fond, nu sînt oare pe cale de a descoperi temeiul ontologic al invocării? De examinat în amănunt. (Căci poate la capătul acestui drum se află fetișismul).

Sînt foarte preocupat în această perioadă de fenomenele de viziune prin solide și nu reușesc nici măcar să pun problema în termeni care să mă satisfacă. Sînt convins că ideea de *simț* rămîne cheia.

Scanned with CamScanner

Iată ce întrezăresc pentru moment, și mărturisesc că într-un mod destul de vag. Am în fața mea o scrisoare închisă; în mod normal nu pot avea cunoștință de conținutul ei decît cu condiția de a executa anumite mișcări; simțul apare aici în mod limpede ca depinzînd de o activitate instrumentală determinată; și ideea însăși de *carte închisă* se referă la aceste demersuri posibile. De fapt, ordinea după care se dispun obiectele pentru noi este în funcție de activitatea corpului-instrument, dar din momentul în care încetez de a-mi interpreta corpul drept instrument, această ordine corelativă a obiectelor se transformă și ea.

Iau ca exemplu vizionarul care, de la distanță, îmi descrie ce se petrece în apartamentul meu. În măsura în care viziunea sa este ordonată în raport cu activitatea sa instrumentală, ea nu diferă în mod real de a mea, fiind supusă acelorași restricții. Trebuie însă să ne situăm la un alt nivel și să înțelegem în ce fel este posibilă o *regrupare* a realului. Admitem în mod obișnuit că regruparea aceasta implică o schimbare obiectivă: pentru a vedea ce se petrece într-un loc, credem că va trebui să ne deplasăm în acel loc, adică să ne punem *la îndemînă* instrumentul, aparatul de înregistrare. Mulți ocultiști presupun de asemenea că beneficiem de un al doilea corp pe care îl putem delega în locul nostru, un fel de comis-voiajor ce face călătoria pentru noi și ne informează. Acest lucru îmi pare absurd; și nu avem nici un motiv să luăm în considerare o asemenea ipoteză, dacă am recunoscut de la început relativitatea punctului de vedere instrumental.

Am putea relua aici definiția lui Mill și să vedem ce semnifică ea cu adevărat; a spune că materia este o posibilitate permanentă de senzație înseamnă cu siguranță a admite că ea este o posibilitate de acțiuni ale

Scanned with CamScanner

corpului nostru, cărora le răspund în mod normal senzații determinate; teoria fenomenalistă a științei se întemeiază în întregime pe ideea unei astfel de conexiuni.

Este însă evident că definiția aceasta nu ne poate satisface. Nu vom admite niciodată ca existența să nu se poată defini decît ca o posibilitate; iar viziunea pare legată de faptul că există o limită între una și cealaltă — limită pe care previziunea rațională o ignoră și vrea să o ignore. Trebuie deci ca o altă regrupare să fie posibilă, care să nu implice nici o schimbare în dispunerea „elementelor". Pentru a vedea, vizionarul nu are nevoie de a acționa, dimpotrivă: viziunea sa este în funcție de pasivitatea sa, la fel cum o percepție normală este în funcție de activitatea mea. Dar pe de altă parte, dacă nu m-am înșelat, structura unei ființe ce acționează implică cu necesitate posibilitatea cel puțin ideală a unei asemenea viziuni. În ce condiții se poate ea realiza? Ceea ce întrezăresc în mod clar în acest moment este faptul că și viitorul va apărea cu atît mai mult unei ființe cu cît aceasta va fi mai puțin prizonieră a propriei activități, a propriei valori instrumentale[1]. Într-adevăr, universul timpului nu este mai puțin disponibil activității mele instrumentale decît universul spațiului.

10 decembrie 1920 — De fapt, dezactualizarea vizionarului este o destrupare parțială; a-ți părăsi corpul înseamnă însă a înceta de *a te servi de el*.

Sînt departe de a ascunde cît de neclare sînt toate acestea. Corpul condiționează încă viziunea? În acest caz,

[1] Observ în trecere că lucrul acesta se aplică, de asemenea, în domeniul psihologic, totalității mijloacelor, a ideilor pe care le folosesc pentru a face față unei situații. O anumită atenție vigilentă, activă, tensionată se află astfel la antipodul viziunii. Cel crispat din prea multă prudență nu vede nimic, și cred că vocația misterioasă a anumitor inocenți (la Dostoievski, de exemplu) nu se explică altfel.

Scanned with CamScanner

el este încă instrument; iar dacă lucrurile stau altfel, destruparea este deci efectivă — ceea ce este cu totul misterios, poate de neînțeles.

Se poate ca problema să poată fi pusă în termeni mai clari pentru moment. Simultaneitatea nu poate fi gîndită decît în funcție de o percepție posibilă; ceea ce se petrece în acest moment la Pekin este ceea ce aș percepe dacă aș fi acolo; în acest sens, ideea prezentului este dependentă de o reprezentare instrumentalistă de sine. Cînd spun că viziunea nu este o percepție, spun tocmai că ea nu implică nimic asemănător.

15 decembrie 1920 — Revin asupra noțiunii de voință divină. Nu pot gîndi voința divină ca factor istoric, ci doar în raport cu *misiunea* mea. Înțeleg ca un Paderewski să se neliniștească de a ști dacă Dumnezeu vrea ca Polonia să dăinuie; ar fi absurd ca un ziarist străin să pună la îndoială acest lucru doar pentru că este un spirit critic și pentru că Polonia nu este pentru el „Polonia mea". Este ceea ce simțeam deja cu intensitate altă dată, cînd spuneam că Dumnezeu nu se poate defini decît pentru individualitatea reală și nu pentru gîndire în general. Criticul este doar o persoană ce pretinde că vede limpede; el nu are însă o cauză de apărat. Am regăsi aici, aprofundată, ideea roycianā a loialității. Cred însă că noțiunea de loialitate universală, dacă are vreo valoare etică incontestabilă, este străină religiei.

Rămîne aceeași întrebare: pot să recunosc dacă Dumnezeu iubește cauza pe care o servesc? Dacă există o experiență a adeziunii divine, fie ea va fi de ordinul sentimentului — cît de trecător și nesigur! —, fie va fi reflectată și va presupune un sistem de criterii, ce îmi par a fi nelegitime în esența lor. A te întreba „ce gîndește Dumnezeu" înseamnă fie a te întreba asupra ade-

Scanned with CamScanner

vărului conceput impersonal, fie a-l transforma pe Dumnezeu în *cineva*, cu care nu văd de ce aș fi neapărat de acord. Ceea ce dovedește că nu pun bine problema, că întrebarea este contradictorie, că rugăciunea ține de o altă ordine. Am putea, de altfel, să arătăm că este cu totul absurd să „încercăm să ne punem în locul lui Dumnezeu" și totuși aceasta este tocmai ceea ce implică întrebarea: „ce gîndește Dumnezeu"?

17 decembrie 1920 — Reiau problema raporturilor dintre timp și acțiune. Îmi apar ca fiind contemporan lucrurilor asupra cărora se exercită acțiunea mea. Ceea ce pare la prima vedere paradoxal; nu este tocmai modul meu de a adera la timp cel care îmi condiționează acțiunea, datul fundamental, — *data mea?* Dar ce să înțelegem prin aceasta?

Ideea de dată mi se pare a fi corelativă celei de eveniment. Data este un număr de ordine atribuit unui eveniment în interiorul unei anumite serii. Am o dată, în măsura în care mă interpretez ca eveniment. Dar un eveniment nu este asimilabil unui predicat, este în principiu o situație exterioară ce contribuie la modificarea conținutului unei vieți spirituale; ea trebuie însă totuși să fie reprezentată de cel căruia îi influențează devenirea; un subiect nu este un eveniment. Sînt tentat să spun, anticipînd o argumentare pe care doar o presimt: „evenimentul ca atare nu se poate oferi unei *viziuni*".

30 ianuarie 1921 — Am simțit cu intensitate în aceste ultimele zile nevoia de a preciza noțiunea a ceea ce am numit *tu* absolut. Trebuie într-adevăr să ne păzim împotriva unei erori posibile — și care ar consta în pretenția de a-l închide pe Dumnezeu, pentru a spune ast-

Scanned with CamScanner

fel, în cercul relaţiilor sale cu mine. În realitate, a-l gîndi pe Dumnezeu înseamnă a gîndi că nu doar eu contez pentru el. Atunci însă dificultatea constă în a evita să mă interpretez pe mine drept un eveniment de care Dumnezeu ţine cont. În fond, rămîne aceeaşi problemă.

11 aprilie 1921 — Mi-am recitit însemnările din decembrie trecut asupra existenţei; cred că există aici o *lume* de explorat. Iată punctele esenţiale:

1) Orice existenţă este clădită pentru mine pe tipul şi în prelungirea celei a corpului meu;

2) Fără să-mi dau seama, includ în noţiunea de obiect existent ceea ce în însuşi corpul meu (în măsura în care el este al meu) transcende obiectivitatea, ceea ce nu este dialectic dar face posibilă o dialectică de orice gen;

3) Există deci între mine şi tot ceea ce există o relaţie (cuvîntul este cu totul impropriu) de acelaşi tip cu aceea ce mă uneşte de corpul meu: ceea ce am numit o mediere non-instrumentală vine să completeze medierea instrumentală sau obiectivă. Aceasta înseamnă că corpul meu *simpatizează cu lucrurile;*

4) Pe această cale se întemeiază posibilitatea unui anumit mod de viziune.

De arătat în fond că ader cu adevărat la tot ceea ce există, la universul care este al meu şi al cărui centru este corpul meu.

23 mai 1921 — Cînd îmi recitesc însemnările, constat că unul din procedeele de cercetare ce îmi sînt familiare constă într-un raţionament de tipul: să admitem ca ipoteză că un cutare fenomen este real; în ce condiţii poate fi? — iar aceste condiţii, o dată determinate prin

Scanned with CamScanner

analiză, nu ne permit ele oare să înțelegem ceea ce în însăși experiența normală rămîne de neînțeles?

26 mai 1921 — În fond, poziția mea în ceea ce privește existența constă în a susține că *esse est percipi* al lui Berkeley nu este adevărat decît cu condiția de a înțelege prin percepție nu o reprezentare, ci o prelungire a actului prin care corpul meu este înțeles ca al meu. Dacă prin absurd am putea concepe o discontinuitate radicală între corpul meu și o parte oarecare a lumii, nu văd cu ce drept aș mai putea pretinde că această parte există. Se va obiecta că este arbitrar să identificăm existența în general cu existența sensibilă? Dar este o problemă — capitală de fapt — de pură terminologie. A spune despre o idee că ea există, îmi pare lipsit de sens. Și totuși nu mă pot abține să nu cred că mentalul există; dar poate că ar trebui să implicăm noțiunile aproape oculte, la care am recurs odată; de admis că ceea ce este mental pentru mine este sensibil pentru alții. Necesitatea de a face critica noțiunii de *simt*.

Nu s-ar putea concepe, la urma urmei, ca o idee să existe la fel cum există un parfum? Se va spune că parfumul este material? Este un non-sens. Toată teoria carteziană a calităților secunde trebuie reluată.

3 iunie 1921 — Toată argumentația mea din octombrie trecut mi se pare astăzi că se poate formula în felul următor. Nu pot fi atent la un obiect, decît în măsura în care acesta mă afectează într-un anumit mod; această afecțiune simțită este ca un termen intermediar, în lipsa căruia exercitarea atenției nici nu poate fi concepută. Această afecțiune însăși nu poate fi însă obiect, altfel ne-am angaja într-o regresie nesfîrșită. Se vede de îndată ceea ce decurge de aici pentru corpul însuși.

Scanned with CamScanner

Acesta apare mai întîi ca fiind obiectul de interes actual prin excelenţă, sau obiectul privilegiat ce se plasează între mine şi toate celelalte obiecte. Dacă însă corpul *nu este decît obiect*, trebuie să restabilim între el şi atenţie acea modificare simţită, în lipsa căreia el nu ar fi nici măcar obiect. Se va spune: acest lucru dovedeşte că corpul trebuie să fie simţit înainte de a fi obiect. Ce vrem însă să spunem, cînd declarăm că corpul trebuie să fie simţit? Aici încep dificultăţile. Căci este vorba de a şti dacă această senzaţie presupune intrarea în acţiune a unui aparat. Corpul trebuie să fie privit ca un instrument de care sînt constrîns să mă *servesc* pentru a resimţi senzaţii, la fel cum sînt constrîns să mă *servesc* de un aparat telefonic pentru „a putea avea o convorbire"? Este evident absurd; nu îmi pot gîndi corpul ca instrument, decît cu condiţia de a subînţelege existenţa prioritară *în plan logic* a unui corp ce nu este instrument; astfel că ajungem oricum să gîndim o senzaţie ce nu este un mesaj; un imediat pe care orice mediere îl presupune pentru că el este, dacă pot spune astfel, o mediere absolută (adică prezenţă a universului *în* tot ceea ce există).

Cred că aceasta duce la o reabilitare parţială a substanţialismului, însă ceea ce este specific în această interpretare este că ea implică interdicţia de a obiectiva calitatea fundamentală. Eu nu sînt decît în măsura în care această calitate nu este obiect pentru mine. — Trecere posibilă la teoria iubirii.

Mărturisesc că nu mă pot sustrage unui fel de nelinişte în prezenţa acestei teorii: nu constă ea de fapt în a-mi atribui un predicat nespecificabil, altfel spus contradictoriu? Cred că nu este decît o aparenţă. Trebuie să remarcăm într-adevăr faptul că însăşi forma predicaţiei este aici inaplicabilă. Este vorba în realitate de

Scanned with CamScanner

un anumit mod de a fi dat ție însuți, fără a te putea interpreta neapărat drept obiect; nu este deci aici nimic de specificat.

Aceste lucruri se clarifică dacă ne gîndim că întrebarea *ce sînt?* nu se poate transforma *în ce este el?* fără să își piardă sensul; nu ar fi astfel în cazul în care ea s-ar referi la un predicat. De fapt, ține de esența unei ființe ce acționează și se înțelege ca atare să își fie dată sieși într-un mod imediat și care mediatizează totuși ceea ce în experiența sa se poate manifesta ca obiect.

Să mai adăugăm că, dacă luăm cuvîntul „istorie" în accepția sa cea mai exactă, nu este adevărat să spunem că eu sînt istoria mea, că mă reduc la ansamblul de determinații pe care un istoric omniscient mi le-ar putea *atribui*. Ceea ce înseamnă că punctul de vedere al istoricului este, dacă pot spune astfel, excentric în raport cu realul.

Toată această doctrină obscură se clarifică într-o oarecare măsură, dacă ne amintim că corpul meu este prezentul meu și că eu nu mă pot identifica cu acest prezent fără să neg tot ceea ce face ca eu să fiu eu. Dar nu îmi transcend prezentul gîndindu-mă pe mine ca succesiune de prezenturi, ca istorie. Recent într-o conferință despre muzică spuneam că există un punct în care tot trecutul nostru devine sentiment — punctul în care se ivește muzica. La ideea trecutului simțit trebuie să ne referim pentru a înțelege ceea ce vreau să spun. Luat în totalitatea sa, acest trecut este eu însumi; este istoria mea devenită sentiment (interiorizată în sentiment, ceea ce nu este posibil decît dincolo de orice gîndire istorică). Există aici un domeniu intermediar între durata corpului și eternitate, și poate un posibil punct de legătură pentru o teorie a profetismului.

Mi-am revăzut însemnările despre ambianța spiri-

Scanned with CamScanner

tuală: nu avem nici un motiv să admitem împreună cu monadismul că această calitate-substanță, ce îmi condiționează experiența și o centrează, este cu desăvîrșire izolată; poate că, dimpotrivă, avem motive de a gîndi că ea este legată de alte calități-substanțe, că ea este angajată într-un context personal, căruia condițiile normale de experiență nu îi permit să se expliciteze. Comparație posibilă cu comuniunea sfinților. Singurătatea spirituală de care vorbesc monadiștii este cea pe care subiectul cunoscător o creează pentru el însuși.

8 decembrie 1921 — Aș vrea să mă străduiesc să clarific o dată pentru totdeauna ideile pe care le-am dezvoltat timp de un an despre corp și senzație. Sînt, într-adevăr, din ce în ce mai convins că cheia tuturor problemelor este aici. A mărturisi că „problema senzației — sau a raporturilor sufletului cu trupul" este de neînțeles, înseamnă a abdica pur și simplu.

Se admite în mod obișnuit:

a) fie că senzația este un fel de traducere cu ajutorul unui cod personal a ceva ce nu este în sine decît un fel de mișcare dezordonată, care se transmite dintr-un punct într-altul al spațiului;

b) fie că este într-adevăr un mesaj descifrat de noi și care, pentru a ajunge la noi, a trebuit să străbată distanța camuflat.

În primul caz, nu putem spune că există mesaj propriu-zis; ceea ce îmi este dat ca parfum sau culoare nu este la origine parfum sau culoare. Altfel stau lucrurile în al doilea caz. Mulți savanți sau filosofi vor refuza de fapt să opteze între aceste două alternative, o verificare oarecare fiind imposibilă. Cum aș putea „să ies din ceea ce sînt" pentru a-mi da seama dacă, înainte de a pă-

Scanned with CamScanner

trunde în universul meu, *ignotum quid* ce devine în mine senzație era deja senzație. Un idealist va nega chiar că problema ar avea vreun sens: „acest univers, fiind mental, nu este, va spune el, asimilabil unei zone a spațiului în care ceva poate pătrunde". El va încerca, deci, să elimine întrebarea: se poate ajunge acolo? Mă tem că nu este aici decît un subterfugiu logic. — Respir un parfum și mă asigur că provine din rondul de alături. Accept, bineînțeles, că nu are sens să spunem că rondul este exterior conștiinței mele; el nu este într-o măsură mai mare decît corpul meu: ce să deducem însă de aici? — A avut loc, îmi va spune un fizician, propagarea unei anumite unde, a anumitor efluvii; este posibilă o determinare fizică a acestora. Ceva a străbătut distanța dintre R. (rond) și corpul meu C. Pot să îmi imaginez foarte bine ca un obstacol oarecare să apară între R. și C. și să facă această trecere imposibilă. Se va admite în mod obișnuit (a) că ceea ce nu este în sine decît un eveniment fizic (faptul că anumite particule emise de R. întîlnesc terminațiile nervului olfactiv — sau un fapt analog) se traduce pentru mine sub formă de senzație. Unii însă (b) vor presupune că la originea propagării exista ceva analog cu ceea ce se prezintă conștiinței mele, astfel încît ne aflăm într-adevăr în prezența unui fel de mesaj transcris, apoi retranscris. Să remarcăm însă că ipoteza conform căreia a existat la origine o primă transcriere nu face mai inteligibilă munca de retranscriere, pe care în ambele cazuri (*a* și *b*) se admite că trebuie să o efectuez eu însumi. Și putem adăuga că este foarte greu să ne dăm seama de ce ar trebui să credem că transcrierea și retranscrierea și-ar corespunde perfect, ținînd cont de faptul că nimic nu ne poate face să presupunem că există în acest caz două aparate ce funcționează analog și invers totodată. În consecință, să lăsăm de o parte varianta *b*

Scanned with CamScanner

și să încercăm să examinăm dacă traducerea implicată de varianta *a* poate fi în realitate concepută. Ce se întîmplă cînd traduc? Să spunem pe scurt că substitui un anumit grup de date obiective unui alt grup de date obiective. În loc de obiecte, putem vorbi aici de *instrumente*. Folosesc un anumit instrument *în locul* altui instrument (acest lucru se aplică la fel de bine în cazul traducerii dintr-o limbă într-o altă limbă sau în transcrierea pentru un alt instrument a unui text scris pentru un instrument dat). Într-un mod general, trebuie ca anume ceva ce îmi este dat, sau pe care mi-l dau într-un fel oarecare, să fie substituit de mine cu ceva ce mi-a fost dat într-un alt fel. Este însă ușor de văzut că lucrurile nu stau astfel în cazul nostru. Evenimentul fizic are de fapt drept caracteristică faptul de a nu-mi fi dat; el se întîmplă într-un plan, pe care îl voi numi infrasenzorial; și, de altfel, dacă din întîmplare mi-ar fi dat, nu ar putea fi decît datorită unor senzații pentru care problema s-ar pune din nou. Dacă raționamentul meu este corect, nu are nici un sens să interpretăm senzația drept o traducere; ea este, la drept vorbind, imediată și nu poate fi în nici un fel privită ca interpretarea a ceva ce nu este ea. Ea se află la originea oricărei interpretări și a oricărei comunicări și, ca atare, nu poate fi ea însăși o interpretare sau o comunicare. Este prea evident însă că nu pot vorbi în același timp de senzație imediată și de obiect. Din momentul în care raportez senzația la obiect, caz în care o interpretez ca pe un fel de emanație a obiectului, nu mai vorbesc de senzația propriu-zisă; și părăsesc domeniul imediatului. Acțiunea nu este însă posibilă decît în măsura în care reușesc să definesc, să reperez obiecte, în măsura deci în care tind să interpretez senzațiile drept mesaje, fără să mă preocupe absurditatea acestui mod de a le considera. Este deci inevitabil să ajung să concep senzația din două puncte de vedere contradictorii și incom-

Scanned with CamScanner

patibile. Într-un sens este adevărat să spunem că senzația este imediată, într-alt sens sînt constrîns să o consider ca pe un mesaj emis, transmis și susceptibil de a fi *interceptat*. Trebuie să cădem de acord totuși că antinomia aceasta are ceva deconcertant. Dacă senzațiile vizuale sînt imediate, cum este posibilă orbirea? Cum se petrece totul ca și cum anumite mesaje ar fi interceptate, cînd de fapt ele nu sînt? Dacă am urechile astupate, nu voi auzi ceea ce mi se spune: cum este posibil acest lucru? În realitate, nu se petrece totul ca și cum interpretarea pe care o resping ar fi adevărată? Și atunci de ce să spunem că este falsă?

Remarc mai întîi că fapte asemănătoare celor pe care tocmai le-am menționat, cu rezerva de a le interpreta într-un anumit mod, sînt perfect inteligibile. Există ceva ce nu se mai transmite, ceva ce este interceptat: problema constă în a ști dacă este vorba de senzație. Mi se va spune: „nu are importanță; este de ajuns ca un anumit eveniment fizic să nu aibă loc pentru ca senzația să nu aibă loc nici ea; este suficient pentru a afirma că senzația depinde de eveniment". Remarc însă că acest mod de exprimare este dintre cele mai vagi. Din faptul că senzația nu poate fi resimțită decît atunci cînd corpul este în stare să adopte o anumită atitudine, cînd este dispus într-un anumit fel, putem trage concluzia că ea este într-adevăr traducerea unui eveniment fizic? Bineînțeles că nu. Nu am putea oare spune că este necesară o anumită atitudine a corpului pentru ca o anumită amintire să poată fi evocată, fără a pretinde astfel cîtuși de puțin că amintirea nu este decît traducerea unei dispuneri celulare momentane? Aceste senzații neactualizate, considerate în ele însele (sau mai degrabă acest *simț pur*), nu ar putea fi raportate în nici un sens la corp, neputînd fi interpretate în funcție de corp. Regăsim aici tot ceea ce

Scanned with CamScanner

am spus despre ambiguităţile pe care le implică ideea de *corpul meu*. Precum spuneam, trebuie să alegem între faptul de a interpreta corpul drept un obiect printre alte obiecte sau drept condiţia misterioasă a obiectivităţii în general, a instituirii unui univers al obiectelor. În măsura în care îl interpretez drept un obiect, sînt obligat să îi refuz orice privilegiu în raport cu alte obiecte: el nu este un reper decît cu această condiţie.

1 februarie 1922 — Mi se pare limpede că nu putem admite pretenţia emisă de pesimistul radical de a lumina adîncul unei experienţe ce nu este a sa; nu putem accepta faptul că rezistenţa opusă de adversar faţă de negările sale nu are în ea însăşi nimic pozitiv. Ne va spune el că această rezistenţă nu este în sine decît ignoranţă, minciună cvasi-voluntară — orbire sistematică faţă de mizeria universală? Ce putem spune decît că el opune iluzia în care trăieşte adversarul său modului în care el percepe a fi adevărata stare a universului: stare ce este considerată ca fiind susceptibilă de a fi cunoscută în urma unei investigaţii imparţiale? Ajungem astfel în miezul problemei: este vorba de a şti dacă valoarea exactă a lumii poate fi subiect de investigaţie; observ, pe de altă parte, că ideea de „valoare exactă“ se referă la o ierarhie şi, pentru a spune astfel, la o gradare obiectivă. Se cunosc încercările puerile de dozare a plăcerilor şi a suferinţelor, pe care le-au întreprins cei asemenea lui Schopenhauer şi Hartmann. În fond, pesimismul nu se poate constitui decît ca filosofie a decepţiei. În acest sens este o doctrină preponderent polemică (fie că pesimistul se combate pe sine sau îl combate pe X); aş spune bucuros că este filosofia lui „ei bine, nu!“ În măsura în care pesimismul sistematic se confundă cu ateismul radical, ceea ce nu ezit să cred (doctrina conform căreia nu există spri-

Scanned with CamScanner

jin posibil pentru suflet), el poate fi privit ca respingere a unui teism obiectiv sau empiric, după care divinul *există*. Concepem din acest punct de vedere o dialectică ascendentă, în care acest pesimism sistematic ar pregăti imediat trecerea la un plan superior.

Remarc faptul că m-am exprimat în termeni ce nu corespund cu gîndirea mea; nu am lăsat, oare, impresia de a spune că *există* un sprijin (ceea ce m-ar expune următoarei replici: „dovediți-o" etc.) și am recădea astfel în ateismul radical?

De reluat această problemă fundamentală.

2 februarie 1922 — De fiecare dată cînd mă aflu în imposibilitatea de a afirma *existența* sprijinului absolut, mă simt cuprins din nou de aceeași neliniște. Nu mă pot împiedica să mă întreb dacă nu am de a face pur și simplu cu o idee ce se află *dincoace* de existență. În fond, problema rămîne de a ști în ce fel este posibil să ajungem să concepem un *Tu*, care să nu fie totodată un *El*. Este o mare tentație de a vedea în acest *Tu* pur un fel de proiecție iluzorie care nu are, dacă mă pot exprima astfel, motiv să existe. Ar trebui neapărat să reușim să explicăm acest lucru. În această privință, nu aș acorda mare importanță celor scrise de mine în aprilie trecut. Spuneam că nu poate fi vorba de a-l închide pe Dumnezeu în cercul relațiilor sale cu mine. Nu doar eu contez pentru Dumnezeu. Ceea ce naște însă dificultăți. În mod indirect, nu îi restitui de fapt lui Dumnezeu chiar obiectivitatea pe care nu credeam că i-o pot atribui? Simt în mod confuz că toată această filosofie a invocării trebuie să fie lărgită: că trebuie să înlăturăm limitele prea strîmte în care am conceput-o la început, dar, pe de altă parte, nu risc oare să mă lipsesc astfel de prețioasele avantaje pe care le datoram modului strict în care pu-

Scanned with CamScanner

neam inițial întrebările? Trebuie să revăd toate aceste lucruri mai în detaliu și să le reiau în strînsă legătură cu ideile de obiect și de existență.

În fond, de mai mult de un an (și fără îndoială mai de demult încă, dar într-un mod cu totul confuz), tind să disociez în mod radical ideile de existență și de obiectivitate; și poate că reflecțiile mele asupra corpului sînt importante tocmai din acest punct de vedere. Lucrurile există pentru mine, în măsura în care le privesc drept prelungirile corpului meu. Dar pe de altă parte, nu le gîndesc ca obiecte decît în măsura în care mă situez în punctul de vedere al „altora", al „oricui" și, în final, al „nimănui". Dacă pretind că elimin din această lume obiectivă tot ceea ce „ține de mine" (expresia fiind foarte echivocă), nu mai rămîne în ultimă instanță decît o rețea de abstracții căreia, printr-o ciudată iluzie, persist a-i atribui această existență care, o repet, *exclude* obiectivitatea pură.

De fapt, ar trebui să luăm în considerare, într-un mod mult mai energic și mai direct decît am făcut-o pînă acum, ideea unei realități-manechin pe care subiectul ar îmbrăca-o cu aparențe, fără să știe că o face. Mi se pare că este momentul să reabilităm o dată pentru totdeauna acest subiect, care proiectează într-un fel aparențele asupra unei realități incolore și goale.

Voi spune deci că, în măsura în care definim obiectivitatea prin universalitatea anumitor caracteristici susceptibile de a fi recunoscute de către orice spirit de bună credință, tindem să o disociem pe cît posibil de existență sau să *o minimalizăm* pe aceasta; nu poate fi vorba de a tăia cu totul rădăcinile ce leagă obiectivitatea de baza pur sensibilă pe care ea se constituie. Știința își minimalizează obiectul; ea tinde din ce în ce mai mult a-l reduce la un ansamblu de aranjamente formale cu referire

Scanned with CamScanner

la pure simboluri, cărora nu ne este posibil să le restituim un conținut decît cu condiția de a le face să reia contactul cu o experiență ce, ca atare, scapă chiar condițiilor de inteligibilitate considerate singurele valabile de către știință.

Ar fi însă cazul să elucidăm o dată pentru totdeauna problema atît de obscură de a ști care sînt raporturile dintre existență și invocare. Reflecțiile mele anterioare îmi ușurează cu mult sarcina. A invoca nu se poate niciodată reduce la „a se gîndi la"; trebuie să intre în discuție ceva mai mult sau altceva decît o idee. Invocarea nu este posibilă decît dacă ea presupune sentimentul unei comuniuni (este ceea ce numesc un fundament ontologic). Aici apare totuși o dificultate, pe care poate că nu am luat-o suficient în considerare. Mi s-ar putea spune: „Accept că invocarea presupune acest sentiment — dar acest sentiment poate fi o iluzie. Interpretarea dumneavoastră nu are decît o valoare fenomenologică; nimic nu ne garantează că ar exista o comuniune reală între cel ce invocă și ceea ce este invocat". Obiecția merită, bineînțeles, să fie examinată îndeaproape.

Mi se pare că ea ar putea fi dezvoltată în modul următor: fie că sentimentul acesta este în fond o credință ce are un obiect distinct de ea, care este susceptibil de a suporta o adeverire sau dimpotrivă o dezmințire empirică, dar atunci această credință este într-adevăr adeverită? — fie că el își este suficient sieși, nu comportă nici o adeverire, nefiind în acest caz decît o anumită atitudine sufletească, o anumită dispoziție lăuntrică și devine imposibil să îi atribuim o vocație ontologică.

A. — În ce sens am putea concepe o adeverire, ce ne-ar permite să stabilim faptul că această comuniune este reală? Nu trebuie să uităm că orice adeverire implică ideea unui terț (X: ține de esența terțului de a fi *oricine*)

Scanned with CamScanner

și se referă la un obiect. Dar aici intervenția unui terț, a unui adeveritor nu poate fi concepută. Regăsesc aici ideea atît de importantă și adîncă a valorii metafizice a *secretului* (acesta nefiind conceptibil decît în domeniul în care un fapt este modificat de îndată ce este cunoscut — în contrast cu lumea obiectelor în care nu există o astfel de diferență).

Dificultatea nu este totuși încă rezolvată; căci este posibil să mă înșel în ceea ce privește gradul de intimitate la care am ajuns cu o altă ființă. Lucru care trebuie elucidat, dar care tinde a dovedi că nu este vorba doar de o impresie susceptibilă de a fi pur și simplu resimțită (care s-ar afla însă dincoace de adevăr și de eroare). Am atras deja atenția asupra faptului că nu poate exista un *tu* decît pentru cel ce se oferă, ce are încredere, ce *crede*. Această credință, această așteptare poate fi înșelată — doar în măsura în care *tu* rămîne un *el* despre care îmi rezerv oarecum dreptul de a spune: „mizerabilul! *(el)* m-a înșelat, *(el)* a abuzat de încrederea mea". Posibilitatea îndoielii și, aș spune, a renegării finale este direct legată de ceea ce este ambiguu într-o astfel de relație. Să ne imaginăm, dimpotrivă, că ambiguitatea aceasta dispare, că acel *tu* nu mai este decît un *tu:* îndoiala, renegarea devin astfel imposibile, încrederea nu mai este acordată sub rezerva adeveririi, ea se oferă fără rezerve. Și aici apare conexiunea indisolubilă ce unește credința și mila.

B. — Se pare că rezultă de aici că acceptarea celei de a doua alternative nu este legată de respingerea celei dintîi.

Mi se pare că toate aceste reflecții contribuie în mare măsură la clarificarea relației adevărate (acest cuvînt este de altfel cu totul impropriu) ce unește pe credincios de Dumnezeu; există totuși riscul de a nu vedea în acest *Tu*

Scanned with CamScanner

absolut decît un fel de limită ideală spre care tînjește o iubire oarecare în măsura în care ea se epurează, se filtrează, elimină din sine toate elementele de egoism și de neliniște, pe care le cuprinde[1].

Acest lucru se leagă, de altfel, de tot ceea ce am spus despre obiectul ce este un terț în raport cu dialogul pe care îl am cu mine însumi. Și este cu totul ciudat că pot deveni eu însumi acest terț în toate situațiile în care refuz să vreau, în care mă crispez într-un fel de fatalism, de pesimism față de mine însumi: („Eu nu aș putea — *el* nu va putea, te asigur“ —). Eu ca A dialoghez cu mine ca B despre mine ca C.

O nouă dilemă pare să își facă apariția: fie că acest *Tu* absolut este implicat într-un mod oarecum analitic într-un *Tu* finit, fie că el este empiric, dar în acest caz el trebuie să fie un dat: ce valoare va avea un astfel de fapt?

Știu că am întîlnit de nenumărate ori această dilemă în cursul cercetării mele, aș vrea să o rezolv o dată pentru totdeauna.

De fapt, se pare că trebuie mai întîi să refuzăm alternativa dintre dat și conceput; acest lucru apare cu claritate cînd ne gîndim că iubirea, de exemplu, nu se referă la o idee, dar în și mai mică măsură la un dat empiric.

Nu poate exista implicare a lui Tu absolut într-un Tu empiric, pentru că nu putem vorbi de implicare decît în legătură cu caracteristici, cu grupe de caracteris-

---

[1] Ar trebui să scoatem în lumină, într-un mod mai limpede decît am făcut-o pînă acum, faptul că *el* se află oarecum în tensiune cu *mine* (evoc experiențe familiare ce permit să înțelegem pe dată acest lucru: ce să spun? de exemplu, cazul călătorului grăbit ce așteaptă în fața unui ghișeu, în timp ce altul nu mai contenește de a primi restul: „cînd va termina *el* o dată, dobitocul ăsta?“).

Scanned with CamScanner

tici, cu universale, or acest Tu absolut nu are nimic din toate acestea. În ceea ce privește a doua alternativă, ea îmi pare teribil de ambiguă. Presupun că am întîlnit pe cineva care a avut asupra mea, asupra devenirii mele spirituale, o influență considerabilă: bănuiesc că un raționalist îmi va spune: „Nu puteți face caz de șansa fericită de care ați beneficiat: nu există aici nimic universalizabil, deoarece vecinul dumneavoastră nu a avut același privilegiu". Și mă va întreba: „A-l întîlni pe Dumnezeu înseamnă a beneficia de o șansă de acest gen?" Raționalistul ar dori, de fapt, ca orice spirit de bună credință, ce urmează o anumită metodă, să poată atinge certitudinea religioasă — dar în același timp consideră acest lucru cu neputință. El pornește deci de fapt de la postulatul conform căruia Dumnezeu ar trebui să fie un adevăr (adevărul, repet, definindu-se pentru X, pentru orice ființă ce gîndește). Trebuie însă să îi răspundem că nu avem ce face cu un asemenea Dumnezeu. În ceea ce privește întîlnirea despre care a fost vorba mai sus, trebuie să ne înțelegem; ni se spune: „Nu are importanță faptul că întîlnirea aceasta a avut o anumită valoare pentru individul respectiv, această valoare nu îi aparține în sine, ea ține doar de faptul că acest individ avea anumite disponibilități, fiind datorată unei circumstanțe întîmplătoare. El nu o privește ca întîmplătoare, dar se înșală și eu sînt cel care are dreptate". Și aici întîlnim pretenția de a clarifica o anumită experiență, pe care subiectul acesteia este incapabil să o interpreteze corect.

3 februarie 1922 — În fond, mi se pare că raționalistul tinde să raționeze în modul următor:

„Credeți că această experiență v-a fost 'dată' de Dumnezeu, dar vă înșelați".

Cu alte cuvinte, misticul ar fi comparabil cu cineva

Scanned with CamScanner

care ar crede că favoarea de care beneficiază i-a fost dăruită de o persoană dată, dar care s-ar înșela în această privință. Să luăm însă în considerare următoarele: în cazul în care îmi imaginez că un anumit dar îmi este făcut de o anumită persoană, cînd de fapt lucrurile nu stau astfel, se poate să stabilesc că mă înșel (fie luînd legătura cu persoana în cauză, fie în urma unei cercetări a faptelor). Nimic asemănător în cazul nostru, și aceasta datorită motivului asupra căruia am insistat deseori, și anume pentru că Dumnezeu nu poate fi *el* pentru mine, pentru că nu îmi este posibil să cercetez modul său de a acționa. Preopinentul meu nu va trage oare concluzia că din moment ce nici o cercetare, nici o adeverire nu este posibilă, nu are deci nici un sens să spunem că este *adevărat* că Dumnezeu s-a revelat misticului? Și în acest ultim caz, nu sîntem constrînși să mărturisim că nu este vorba decît de o simplă aparență dincoace de adevăr și de eroare? Notez pe loc că cuvîntul „aparență" nu este potrivit, deoarece nu există aparență decît acolo unde există realitate, în raport cu un adevăr posibil. În privința acelui *„dincoace de adevăr și de eroare"*, de ce nu am putea vorbi de un *„dincolo"*? Ce semnifică aceste cuvinte, peiorative în cazul nostru?

O obiecție gravă, pe care am examinat-o indelung în 1914, este că, din acest punct de vedere, orice experiență va risca să fie privită ca fiind transcendentă față de judecățile ce se referă la ea. Mi se pare însă că sînt mai bine pregătit ca atunci pentru a răspunde acestei obiecții. Nu vom putea afirma această trascendență decît referitor la o „experiență" ce nu se va reflecta în mod corespunzător. În domeniul superstiției, nu este un lucru fatal faptul că Dumnezeu este convertit într-un *el*, că avem de-a face, altfel spus, cu relații cauzale false? Aș fi înclinat de fapt să admit că orice „experiență" (acest cuvînt

Scanned with CamScanner

nu îmi place deloc) mistică pură se află deasupra oricărei critici — ea se sustrage în esența ei chiar celui ce, gîndind-o, o alterează, și nu văd ce s-ar putea condamna în atitudinea mea.

8 iulie 1922 — Există oare acel *tu?* Mi se pare că cu cît mă situez mai mult la nivelul acestui *tu,* cu atît mai puțin se pune problema existenței; nu există totuși un *dincoace* de *el* care ar fi pur subiectiv — și infra-existențial? De fapt, nu mă pot împiedica să interpretez „faptul de a fi *tu*" ca fiind predicatul unui „el". Lucrurile nu ar sta însă astfel decît în cazul în care ar trebui să acceptăm alternativa leibniziană: subiect sau predicat; poate că substanțialismul nu este decît metafizica lui *el.* Acel *tu* însă este față de invocare ceea ce este obiectul față de judecată; el nu poate fi desprins de ceea ce trebuie să considerăm ca fiind funcția sa, fără a înceta de a fi *tu.*

În măsura în care îl privesc pe *tu* ca pe un el care nu este *tu* decît întîmplător, postulez că condițiile ce fac posibilă invocarea țin atît de „el", cît și de mine. Umilința constă însă în a concentra în *tine* toate motivele (termenul este impropriu) datorită cărora tu ești *tu* pentru mine; este exclusă astfel încrederea în meritele mele, în valoarea lor, dacă pot spune, suscitantă, în rolul pe care îl au în succesul pe care sper să îl am. Vei fi cu atît mai mult *tu* pentru mine, cu cît ideea de *succes* mi se va părea mai puțin potrivită și cu cît acest succes, oricît de neînsemnat ar fi, mi se va părea mai puțin dependent de condițiile pe care am „privilegiul" să le înțeleg. Se conturează astfel posibilitatea unei deveniri întru Tu; dar acest Tu absolut ce transcende orice problemă existențială este el oare mai mult decît o limită ideală? De aprofundat semnificația distincției dintre un Tu ce *nu* ar fi *decît o limită și un Tu ce ar fi mai mult decît* o limită.

Scanned with CamScanner

Nu pot spune că el nu este *decît* o limită, fără să îl opun unui *tu* real gîndit ca fiind *imaginar;* dar, a recunoaște că acest *tu* nu este real, că el nu a putut fi aflat, înseamnă a-l transforma în El. Aceste reflecții foarte abstracte mi se par extrem de importante; ele luminează dintr-o parte toată problema ateismului.

29 septembrie 1922 — Am spus deseori că obiectul este ceea ce este gîndit ca neținînd cont de mine (însuși idealismul recunoaște că totul se petrece *ca și cum* realistul ar avea dreptate). În acest caz însă, cuvîntul *mine* nu reprezintă corpul meu; este dorința mea (acord fundamental între știință și o etică de esență stoică). Pot totuși să constrîng lucrurile să țină cont de mine, în măsura în care am un rol de agent fizic. Corpul meu: mijlocitor indispensabil prin intermediul căruia pot acționa asupra lucrurilor, și aceasta deoarece el însuși este omogen în raport cu lucrurile. Totuși, corpul însuși ține cont de *mine* (o anumită imagine erotică antrenează dintr-o dată o anumită modificare fizică etc.); în această măsură el nu este obiect, în accepția pe care am dat-o mai sus. În acest sens, eu depind de mijlocirea sa; lucrurile depind de mine tocmai în măsura în care eu depind de el; de fapt o putere reală este legată de o non-cunoaștere; cunoașterea mea este dependentă de ceva ce este propria sa negare.

30 septembrie 1922 — Imposibilitatea de a da seamă de experiență, considerînd drept ultimă distincția dintre un subiect și un obiect conceput de cel dintîi ca fiind independent de el; și nu îmbunătățim cu nimic situația gîndind o *unitate inteligibilă,* în sînul căreia acest subiect și acest obiect se fac și se desfac. Avem nevoie de o unitate irațională (și chiar într-un anumit fel iraționabilă).

Scanned with CamScanner

16 octombrie 1922 — De întrebat ce sens are să spunem că senzația este inteligibilă.

De definit realismul cuprins în această afirmație curentă: „Îmi place, într-adevăr, cutare persoană".

Corpul meu este *el* pentru mine?

17 octombrie 1922 — Iată care vor fi, cred, liniile generale ale cărții mele, ale introducerii cel puțin:

1) Nu este posibilă o cercetare asupra naturii a ceea ce este, din punct de vedere metafizic, principiul. Imposibilitate legată în același timp de însăși esența unei cercetări și de spiritul în care ea este întreprinsă. Cercetătorul face abstracție de sine; el se așază în umbra rezultatului obținut. Ce este rezultatul? Este un răspuns valabil pentru oricine.

2) De înlăturat interpretarea conform căreia necesitatea metafizică ar fi un fel de curiozitate transcendentă; ea este mai degrabă o dorință a ființei. Ea vizează posesiunea ființei prin gîndire.

3) Un spirit este metafizic în măsura în care poziția sa[1] în raport cu realul îi apare (a rămas pentru el) cu totul de neacceptat. Trebuie să luăm aici cuvîntul *poziție* în accepția sa aproape fizică. O falsă poziție.

Este vorba poate de a te verticaliza și de a te destinde. Metafizica *este* această verticalizare sau această des-tindere: să fim însă atenți la metafore; nu ar putea exista verticalizare a unui „sine" mobil în sînul unei lumi așa-zis imobile.

Ideea aceasta de verticalizare se pretează, de altfel, echivocului. Este vorba doar de verticalizarea unei judecăți? Raționalismul atribuie filosofiei o funcție exorcizantă. De examinat îndeaproape.

---

[1] În acest sens, Platonismul este filosofia însăși.

Scanned with CamScanner

18 octombrie 1922 — De amintit că prin *cogito* nu avem acces decît la o lume, în sînul căreia judecățile existențiale propriu-zise își pierd orice semnificație. De revenit poate astfel la filosofia din urmă a lui Schelling.

24 octombrie 1922 — Am reflectat îndelung asupra sentimentului de gol lăuntric, pe care mi se întîmplă să îl resimt atît de acut. Cred că aceste momente sînt acelea cînd ființa se închircește, cînd ea încetează de a-și rezista sieși. Iar această închircire de sine pare legată de faptul că toți ceilalți sînt tratați drept alții; *tu*-ul dispare; însuși eul devine *el* pentru sine. Și mă întreb dacă nu ar trebui să vedem un fel de instinct de conservare implicat în faptul, deseori constatat de mine, că dacă o dorință oricît de slabă se naște în acel moment, eul în totalitatea sa se agață de ea; alipire lăuntrică; această dorință, atît de firavă în sine, se umple de tot ceea ce aspiră și doar cînd eul se va regăsi pe sine (într-un dialog, într-o lectură etc.) dorința își va regăsi și ea dimensiunea inițială. Stare nostalgică a sufletului; el se simte dincoace de matca sa obișnuită.

Fericirea nu ar fi oare un anumit mod de a fi prezent pentru sine? Și cu cît sînt mai mult prezent pentru mine însumi, cu atît ceilalți există și ei pentru mine. Este vorba de indiviziunea lăuntrică, despre care am vorbit în legătură cu voința și care o face posibilă. A voi înseamnă a reuși să nu te divizi înainte de acțiune. Dacă înainte de a acționa mă privesc într-un anumit fel, s-a terminat cu voința mea. Cel mult voi obține din partea mea un gest, pe care lăuntrul meu cel mai adînc îl va dezavua.

Poate să existe o voință rea în sensul metafizic al cuvîntului? Nu îmi vine să cred. Voința reprezintă în sine binele; actul este bun în măsura în care este voit. Există

Scanned with CamScanner

însă semne exterioare, ce permit să determinăm dacă un act a fost voit sau nu? Cred că nu trebuie să ezităm în a răspunde că nu. Eu însumi chiar sînt absolut sigur că pot să afirm în momentul în care acționez că vreau să o fac? Nimic nu îmi pare mai puțin sigur. Ceea ce trebuie să aibă o legătură cu problema remușcării. Aș spune (dar va trebui să revin asupra acestui lucru) că conștiința sigură de sine în planul voinței este refuzată unei ființe a cărei viață se dispersează în acțiuni succesive, și aceasta chiar în măsura acestei dispersii. B. avea fără îndoială dreptate să vadă în teoria mea a voinței un punct central al filosofiei mele; lucru pe care va trebui, de asemenea, să îl reiau îndeaproape. De revăzut problema voinței ca des-tindere, ca negare activă a lui *„însă"*. La fel de importantă este și conexiunea pe care am indicat-o în această seară între voință și prezența de sine față de sine. De folosit aici tot ceea ce am spus despre tensiunea existentă în *el*. De reluat toate acestea într-un mod foarte concret. În același context, trebuie să examinăm și întrebarea mea din 16 octombrie: *corpul meu este „el" pentru mine?*

25 octombrie 1922 — Putem să ne întrebăm în fond dacă exercițiul voinței nu este legat de posesiunea unui fel de har. Există aici, cel puțin, o dificultate serioasă, deoarece nu vedem în ce fel ar putea depinde de voință să realizeze o stare pe care ea tocmai o presupune pentru a se putea exercita. Trebuie totuși să ne păzim să nu rămînem în domeniul abstracțiilor și al miturilor. Nu pot oare adopta o atitudine asemănătoare cu cea a unei ființe ce vrea? Și nu se poate întîmpla ca atitudinea aceasta să devină realitate?

Reiau ceea ce scriam acum cîteva zile referitor la necesitatea metafizică. Aici este fără îndoială soluția.

Scanned with CamScanner

Această dorință a ființei nu este nicidecum dorința de a dobîndi niște calități, nu este o dorință de desăvîrșire, și aici se află diferența fundamentală dintre ordinea etică și ordinea metafizică. Metafizicianul este în căutarea a ceea ce este, și nu în urmărirea a ceea ce va fi (de revăzut în această privință ceea ce Hegel îi reproșa lui Fichte). Cred că m-am folosit de o metaforă reușită, cînd am spus că metafizicianul este comparabil cu un bolnav ce caută o poziție. Dificultatea constă, bineînțeles, în a discerne centrul în raport cu care trebuie să se definească această poziție. Atît timp cît mă mișc printre obiecte, problema nu se pune. Aici însă, care poate fi invariantul?

Datul fundamental al oricărei reflecții metafizice este că eu sînt o ființă ne-transparentă pentru ea însăși, căreia deci propria-i ființă îi apare ca un mister; doar în momentele de închircire lăuntrică, de care vorbeam ieri, încetez de a mă înțelege astfel[1].

Am reflectat în această după-amiază asupra relației dintre ființa mea și misiunea mea; oricare ar fi ea, misiunea nu îmi epuizează ființa; nu aflu în ea o justificare, care să mă poată satisface în întregime. Poate că trebuie să admitem că există în mine ceva ce transcende orice justificare posibilă. Nu voi putea nici să îi privesc pe ceilalți ca pe niște simpli agenți care au fiecare misiunea lor de îndeplinit și nu pot decît să dispară în momentul în care și-au îndeplinit-o. Cu cît o ființă este mai mult *tu* pentru mine, cu atît mai puțin sînt tentat să o confund cu misiunea sa.

---

[1] Mi se pare că golul lăuntric implică întotdeauna rotirea în gol a unei reflecții: nu sînt această stare — și prin urmare această stare în esența ei nu este nimic; dar nu sînt nici altceva; deci nu există decît această stare, care ea însăși nu este nimic. Formulă a disperării teoretice, a pesimismului; presentimentul că nu există nici o soluție.

Scanned with CamScanner

Ceea ce am spus despre soartă se aplică aproape exact în cazul misiunii. Nu am calitatea să mă întreb cum se justifică existența celorlalți. Trebuie însă să remarcăm că doar în măsura în care contribui la propria justificare practică, pot conștientiza realitatea care în mine depășește orice justificare; ea se află dincolo de actul meu, nu dincoace. Regăsim astfel concepția creștină și tragică asupra vieții. Ceva este în primejdie din momentul în care exist, dar poate fi și salvat și nu *va fi* decît cu condiția de a fi fost salvat. Această realitate este un obiect de credință: este sufletul meu.

Nimic nu se opune mai radical subiectivității infinite a postkantienilor decît ideea aceasta a mizei, a salvării. Miză greu de definit, căci nu este vorba nici de o valoare atemporală, nici de un conținut fenomenal.

Mi se pare, ceea ce poate că nu este decît o amăgire, că am putea folosi aici ideea prezenței de sine față de sine, pe care încercam să o scot în evidență ieri, a unei anumite legături lăuntrice care nu ar trebui concepută nicidecum ca o unitate logică. Un raport viu între două ființe, *o comuniune*, o intimitate pot fi amenințate în același fel. Dacă am reuși să concepem sufletul ca pe un anumit mod de a fi nuntit cu sine (se pare că această expresie se găsește în teza lui Lavelle, nu știu însă în ce context), sau doar ca pe o anumită cetate lăuntrică, ideile de miză, de încercare etc. și-ar dobîndi întreaga lor semnificație. Este evident însă că nu o concepție criticistă asupra conștiinței ca unitate a subiectului cu obiectul ne va duce spre o astfel de interpretare; doar cu condiția de a ne aventura cu hotărîre în cîmpul ontologic vom putea, poate, să întrezărim această posibilitate.

(M-am întrebat în această după-amiază dacă nu ar trebui să concepem unitatea dintre voință și inspirație și

Scanned with CamScanner

să admitem că nu există între ele decît a diferență fenomenologică, cu referire adică la modul în care ele sînt date conștiinței.)

Poate că o metodă bună ar consta tocmai în a evidenția modalitatea prin care ideea conștiinței ca unitate a subiectului cu obiectul se dovedește a fi inadecvată experienței concrete.

28 octombrie 1922 — Simt aici un nod sau un ghem de gînduri, pe care ar trebui să îl desfacem.

Mi se pare că în centrul metafizicii noastre spontane se află oarecum metafora următoare: o oglindă mobilă sprijinită de un lucru opac; în mod obișnuit această oglindă reflectă obiecte, dar datorită mobilității sale ea poate să reflecte, cel puțin în parte, lucrul care o susține. Astfel că subiectul cunoscător poate deveni oarecum obiect pentru sine. Nu este greu de văzut absurditatea unui mod de reprezentare asemănător. În ce măsură mă mai cunosc pe mine însumi? Ce vrem să spunem cînd admitem, cu majoritatea filosofilor, că ceea ce cunoaște este identic cu ceea ce este cunoscut? Probabil că acest postulat este legat de o reprezentare materială, aceea a aderenței oglinzii la perete. Se poate ca ideea de corp să aibă aici funcția de principiu de identificare.

Ideea conform căreia asemănătorul nu poate cunoaște decît asemănătorul a jucat cu siguranță un rol esențial în istoria epistemologiei, începînd cu Platon; iar realismul poate fi considerat și el în bună parte drept o mișcare de protest față de această afirmație. Trebuie să spun că, în această problemă, simpatia mea înclină cu totul înspre realism; s-ar putea foarte bine ca la originea tezei idealiste să fi fost o confuzie, pe care nu reușesc totuși să o definesc cu precizie.

Scanned with CamScanner

31 octombrie 1922 — Tot în legătură cu introducerea mea care se va intitula poate *metafizică şi realitate.* Continuare a însemnărilor mele de acum 15 zile. Din imposibilitatea unei cercetări rezultă totodată aceea a unei ipoteze metafizice, ceea ce se cere aprofundat. Dar de ce o cercetare nu este posibilă aici? Pentru că ea implică subordonarea gîndirii faţă de un obiect de cercetare, adică însăşi atitudinea pe care metafizicianul reuşeşte să o abandoneze. Se pare de fapt că neliniştea metafizică se poate interpreta drept un anumit refuz de a abdica, obiectul fiind tocmai acela în faţa căruia abdic.

Din acest punct de vedere, însăşi ideea de problemă metafizică pare oarecum echivocă. Ar trebui să reluăm aici cu multă grijă noţiunea de problemă, pentru a vedea pînă unde are încă un sens în acest caz.

Toate acestea nu pot fi însă înţelese, decît dacă admitem că cercetarea metafizică vizează imediatul pur (care se află dincoace de ipotetic[1]), fie că ea accede dincolo de ipotetic la o nouă realitate, fie că acest infra- şi acest supra-ipotetic se întîlnesc şi se confundă.

Tocmai pe această cale indirectă ar trebui să reluăm ideea obscură a unei verticalizări, pe care o indicam acum 15 zile.

2 noiembrie 1922 — Poate că am putea reuşi cel mai bine să definim natura neliniştii metafizice, raportînd-o la problema timpului şi a spaţiului[2]. Cred că regăsim aici reflecţiile mele de mai demult asupra caracterului strict contingent al lui *aici* şi *acum*, de care conştiinţa cogitantă pare a fi totuşi legată. Dacă începem

---

[1] De arătat intima solidaritate a noţiunilor de obiect şi de ipoteză. Aici Alain are pur şi simplu *dreptate.*

[2] În orice caz, se cuvine să arătăm de la început că orice metafizică pretinde că este satisfacerea unei nelinişti, pe cînd ştiinţa este cu totul altceva; nu există neliniştе ştiinţifică.

Scanned with CamScanner

prin a concepe un fel de echivalență a tuturor momentelor temporale sau a tuturor locurilor spațiale, problema de a ști de ce punctul meu de inspirație este acesta și nu altul nu poate fi privită decît ca fiind fără soluție. Gîndirea mea, ce își apare sieși în stare să înțeleagă toate succesiunile și toate simultaneitățile spațiale, refuză să își recunoască adeziunea la cutare moment, la cutare loc. Am putea eventual porni de aici, pentru a defini verticalizarea de care vorbeam mai sus. Nu sînt totuși sigur de aceasta. De fapt, este vorba de problema inadecvării conținutului eului în raport cu forma eului; aceasta este universală, acela este particular. Este foarte interesant să remarcăm — cred că am făcut deja această observație — că cele spuse se apropie de teoria sorților, sau mai degrabă de ideea imposibilității reale de a disocia persoana de soarta sa. În mod cert, dualismul pe care l-am definit este legat de reprezentarea unei infinități de roluri, dintre care nu înțelegem de ce mi-a fost atribuit mai degrabă acesta decît celălalt: de ce nu sînt un muzician rus, un cămătar portughez sau un negru din zona lacului Ciad? Cu alte cuvinte, mă lovesc de un dat ireductibil.

De fapt, vreau să spun că nu are sens să interpretăm determinațiile spațiale și temporale ale experienței mele ca pe un fapt distinct a cărui cauză ar trebui cercetată. Ceea ce totuși nu este deosebit de clar.

3 noiembrie 1922 — Am citit în *Exposé du Véritable Empirisme de Schelling* observația profundă conform căreia în cazul filosofului este vorba de a defini mai întîi faptul adevărat *(die wahre Tatsache)* și că nimic nu ar putea fi mai prioritar. Din punctul meu de vedere, acest lucru este capital. „Verticalizarea", în jurul căreia gravitează de un timp gîndurile mele, reprezintă în mod evi-

Scanned with CamScanner

dent efortul de a substitui un fapt autentic unei aparențe de fapt. Mă întrebam ieri pînă la ce punct este posibilă o negare a experienței. Negare ar vrea să însemne aici respingere. În acest sens și în același fel, unele vise pot fi negate. Șterse. Nu se poate ca experiența noastră să fie față de realitate ceea ce visul se dovedește a fi față de această experiență? Imposibilitatea de a-mi interpreta experiența drept un *teren* stabil, drept un reper absolut. Acest lucru este foarte important. Nu este elocvent faptul că pot face chiar în miezul experienței mele o anumită discriminare între ceea ce contează, ceea ce are un răsunet lăuntric, — și ceea ce este nesemnificativ? De fapt, ar trebui să reacționăm cu toată puterea împotriva tendinței care ne face să credem că un lucru care „are loc" este totodată o realitate.

Obiecția sare în ochi: această discriminare — care nu poate fi decît o evaluare — este pur subiectivă. Va trebui să reflectăm asupra semnificației reale a acestei obiecții, asupra postulatului în virtutea căruia ceea ce se întîmplă (în calitate de fapt întîmplat) ar poseda un fel de realitate fundamentală și universală, în opoziție cu evaluările contingente la care l-am supune. De arătat că postulatul acesta este legat de o anumită reprezentare cauzală a fenomenelor, a unei înlănțuiri ale cărei verigi sînt omogene unele în raport cu altele. Există o solidaritate între cele două afirmații.

4 noiembrie 1922 — O dată în plus simt necesitatea de a reflecta asupra a ceea ce înseamnă „a se întîmpla". Realismul faptului reprezintă o concepție de nesusținut; faptul nu este decît o anumită construcție pe temelia datului; el depășește peste tot limitele pe care i le atribuiam în mod arbitrar (de apărat acest lucru, de exemplu în cazul unei întîlniri ce se presupune a avea repercu-

Scanned with CamScanner

siuni de lungă durată; întîlnirea nu este o simplă alăturare instantanee; se va interpreta drept un fapt ceea ce în realitate este un complex, ceea ce se întîmplă mereu). Ar fi o iluzie totală să credem că această construcție este mai puțin reală decît datele pe care se edifică. Trebuie, de altfel, să remarcăm că nu facem decît să extrapolăm judecata asupra calității printr-o altă iluzie, făcînd-o să vizeze ceea ce se află dincoace de experiența propriu-zis obiectivă. Ceea ce este destul de important. Nu am putea oare stabili că la baza acestei credințe în lucrurile „ce se întîmplă" există un sistem de metafore înșelătoare, de care reflecția metafizică are menirea de a ne elibera? Aceasta fără a ajunge totuși la o filosofie abstractă a atemporalului.

20 februarie 1923 — Cred că ideea creștină a valorii infinite a sufletelor reprezintă în fond simpla negare a încrederii într-un preț, într-o *cotă* a ființelor... Admitem fără îndoială în mod spontan că o ființă nu are valoarea unei mărfi (chiar dacă schimbăm sensul cuvintelor acestora, fără să ne dăm prea bine seama de ceea ce implică acest lucru). Dacă ființele în sine nu *valorează*, ce are valoare în ele? Calitățile lor?

21 februarie 1923 — Din momentul în care gîndim niște „merite", le concepem ca susceptibile de a fi evaluate într-un anumit fel; aceste merite sînt însă considerate a fi *cele* ale unei persoane determinate, ceea ce naște incertitudini; ce să înțelegem prin această *inerență* a meritului în cazul persoanei? Ceea ce complică și mai mult problema este ideea obscură conform căreia un merit ar fi o calitate pe care subiectul și-ar conferi-o sieși (este de fapt un cerc vicios evident, deoarece meritul constă mai puțin în rezultatul efortului cît în efortul în-

Scanned with CamScanner

susi). Trebuie să recunoaștem inconsistența ideii pe care o exprimă relația „*depinde de tine să*", sau trebuie cel puțin, pentru a-i restitui un sens, să reușim să dăm o definiție coerentă a raportului ce unește persoana de calitățile sale.

23 februarie 1923 — Mă compar încă o dată cu cel ce se străduiește în zadar să deschidă o ușă, sau chiar să găsească ușa pe care s-o deschidă.

Nu am abuzat oare de formulări precum acestea; „Sînt o ființă căreia propria-i ființă îi apare ca un mister"? Ideea aceasta de mister nu riscă ea oare, ca și ideea de *tu*, să umple un gol doar de formă? Ar trebui să elucidăm, într-o măsură mai mare decît am făcut-o, distincția dintre problemă și mister. Mă tem că în însemnările mele din ianuarie 1919 am sacrificat prea mult transcendența subiectului divin.

26 februarie 1923 — Obiecția fundamentală pe care riscă să o iște o asemenea lucrare s-ar putea formula astfel: „Vă străduiți, mi se va spune, să căutați în chiar structura realului o justificare a anumitor demersuri specifice gîndirii umane; este însă sigur că această atitudine este legitimă? Nu s-ar putea ca demersurile acestea să se explice prin condițiile de fapt (psihologice, sociologice etc.) cărora ființa umană li se supune?"

Această obiecție presupune ideea unei distincții radicale între faptele de experiență propriu-zise și ceea ce nu este decît o simplă stare sufletească, o „dispoziție" subiectivă. Știința controlînd anumite stratificări ale realului, este normal să se cerceteze ceea ce îi asigură această forță de pătrundere, validitatea sa. Altfel spus, problema critică nu se pune decît în limitele a ceea ce

Scanned with CamScanner

este recunoscut ca obiectiv[1]. În acest caz însă, cum să asimilăm rugăciunea, de exemplu, unei operații experimentale ale cărei efecte ar trebui să le facem să devină inteligibile?

Cu alte cuvinte, ar trebui să fie stabilit mai întîi faptul că rugăciunea este folositoare.

Din nefericire, dacă ar putea fi întocmită o listă a rugăciunilor eficace și a celor zadarnice, dacă ar fi posibil să stabilim în mod statistic cazurile în care merită să ne rugăm și pe cele care „ar însemna o pierdere de timp", acest lucru s-ar putea face totodată pentru rugăciunea ca atare: credința în rugăciune, oricît de puțin s-ar conștientiza, implică negarea absolută a posibilităților unei „experiențe" asemănătoare. Dacă spun „de data asta este în zadar", mă situez, în această privință, în afara vieții religioase, și lucrurile stau la fel dacă adopt atitudinea bolnavului care, în disperare de cauză, apelează la un șarlatan, sub pretext că nu riscă nimic încercînd, sau că are o șansă pentru a se salva. Bolnavul respectiv se bazează pe ignoranța noastră totală în materie de viață și de moarte și își spune că, la urma urmei, șarlatanul „va atinge poate punctul nevralgic": el este dominat de fapt de ideea de sondare. Toată lumea sondează, și nu există nici un motiv ca șarlatanul să nu aibă „o mînă mai versată" decît marele pontif al facultății. Este ușor să vedem că un asemenea mod de a raționa, acest scepticism chiar, implică în fond credința în posibilitatea unei tehnici raționale, pe care oamenii încă nu o posedă. Cînd un bolnav și-a pierdut orice încredere în medicină, religia poate să îi apară ca un mijloc de a se salva, „în cazul în care ar exista o altă lume", ca un ansamblu de precauții care în orice caz nu ar trebui neglijate etc. Împotriva

[1] Ne imaginăm chiar un discipol al lui Hume, pentru care însăși epistemologia nu este cu putință.

Scanned with CamScanner

unei astfel de concepții, obiecția precedentă își atinge fără îndoială scopul. Dacă practicile religioase sînt concepute ca niște mijloace ce permit realizarea unor scopuri, prima întrebare care se pune este cu siguranță aceea de a ști dacă aceste mijloace sînt într-adevăr eficace. Putem spune, de asemenea, că nu este firesc să ne întrebăm asupra temeiurilor metafizice ale magiei, decît dacă există o obiectivitate — adică o experiență — magică. Voi remarca în trecere că este cu totul imposibil să determinăm *a priori* care sînt sau care ar trebui să fie caracteristicile unei asemenea experiențe; mai mult, nu este deloc sigur, chiar în cazul unei tehnici magice, că tehnica aceasta se lasă exprimată sau definită în termeni logici; se poate într-adevăr ca personalitatea magicianului, sau puterile al căror agent poate că este, să se exercite conform unor modalități al căror echivalent conceptual ne este imposibil să îl descoperim. Este de la sine înțeles că, dacă nu există o experiență magică, nu este cazul să ne punem decît întrebarea de a ști în ce fel credința fictivă într-o astfel de experiență s-a putut dezvolta în realitate.

De fapt, trebuie să acceptăm dilema următoare?

Fie că există o experiență religioasă, și este firesc să ne întrebăm cum este ea posibilă; se poate însă ca această experiență să nu fie decît sublimarea unei experiențe magice și este cel puțin îndoielnic ca pe acest teren valorile religioase fundamentale să poată fi salvate.

Fie că trebuie să consimțim că nu există experiență religioasă; rămînem în ordinea lui *ca și cum*, în universul stărilor sufletești; presupunînd că valorile spirituale pot fi păstrate din acest punct de vedere, va trebui să ne resemnăm a nu vedea în ele decît expresii ideale ale vieții personale, înțeleasă într-un sens îngust subiectiv.

Tot efortul meu tinde în a respinge această dilemă. Totuși problema rămîne; nu ar trebui, oare, să ne temem

Scanned with CamScanner

că această lucrare se reduce la raționalizarea datelor contingente pe care le aflu „în mine"? Întrebarea însăși presupune antiteza: date de fapt — sau date universale. Dar ce semnifică această opoziție?

Precizez: să admitem că recunosc în mine ideea, exigența unui *ajutor absolut*. Voi fi întrebat în mod sigur dacă ea îmi apare ca legată de natura unei conștiințe în general. Da, întotdeauna ajungem la un *überhaupt*. Dar, chiar admițînd faptul că problema are un sens, de ce să atribuim acestor *„Voraussetzungen"* o prioritate ontologică? La o reflecție mai atentă, nu avem de-a face oare aici cu transpunerea cea mai ciudată într-un astfel de domeniu a unor locuri comune ale gîndirii împrumutate din viața socială, unde ești constrîns să întocmești în orice moment procese verbale, părțile contractante fiind de acord să recunoască etc. Atunci cînd trecem însă din această sferă în cea a cunoașterii teoretice, putem oare justifica ideea conform căreia posibilitățile de eroare sînt mai mari din momentul în care nu mai există un acord? Nu o putem face decît pentru că în fond sîntem obsedați de ideea percepției opuse halucinației (ex.: procesul-verbal al unei ședințe psihice în care nu se *reține* în principiu decît ceea ce toți spectatorii au văzut). Dar dacă alegem drept reper *inspirația*, problema își schimbă datele.

Nu trebuie să uităm niciodată că dacă superioritatea științei constă în faptul că ea este *pentru toți*[1], această superioritate merge mînă în mînă cu faptul că ea plătește un preț enorm în plan metafizic; știința nu este pentru toți decît pentru că ea nu este de fapt pentru nimeni.

---

[1] Va trebui să cercetăm dacă o examinare minuțioasă a condițiilor investigației științifice nu ar desființa în parte această universalitate impresionantă. Tot ceea ce putem spune este că aici rezultatul are o valoare universală.

Scanned with CamScanner

Contradicție radicală între știința mea, care este în esență transmisibilă, detașabilă din contextul particular în care este implicată, — și un anumit privilegiu sentimental, în esență intransmisibil. Cum putem judeca aceste intransmisibile?

Ele apar dintru început prea eterogene în raport cu datele comunicabile, pentru ca spiritul să nu refuze mai întîi să le compare unele cu altele. Pe de o parte, există „adevăruri", referințe — pe de alta, un anumit gen de date, în legătură cu natura cărora ne jenăm oarecum a ne pronunța. Am despre o anumită persoană un ansamblu întreg de informații pe care îl pot comunica oricui doresc, pentru că ele nu fac corp comun cu mine însumi. Pe de altă parte, ocup în raport cu această persoană o anumită poziție, care nu este strict definibilă; și este cu atît mai puțin, cu cît ea este mai intim legată de ceea ce sînt. Pot spune, bineînțeles, „sînt prietenul lui cutare", adică să exprim această relație sub o formă universală, transmisibilă; dar în această măsură, mă situez în afară de „noi". Totuși, o metafizică a adevărului nu va putea merge în nici un fel dincolo de această formulare schematică: Paul și Petre sînt prieteni[1].

27 februarie 1923 — Îmi este imposibil să reflectez asupra mea, fără să conștientizez aceste intransmisibile. Îmi este de asemenea imposibil să fac o listă a lor, să le așez unele lîngă altele; ca și cum ar fi permeabile unele față de altele. Casa în care am locuit laolaltă cu cei care îmi sînt dragi pare impregnată de chiar calitatea acestei afecțiuni. Calitate care, dacă nu se identifică cu mine,

---

[1] Și totuși, nu reușește oare o analiză precum aceea a lui Proust să individualizeze aproape la nesfîrșit o relație de acest tip? Ar trebui să vedem dacă nu o trădează, studiind-o în detaliu. Nu știu.

Scanned with CamScanner

nu poate fi în nici un caz desprinsă de mine. Poate fi ea oare transformată într-un „conținut de gîndire"? Nu, deoarece o cred de fapt inefabilă. Nu putem decît să facem aluzie la ea. Dacă poate fi făcută sensibilă, aceasta numai printr-un fel de magie asemănătoare celei a poetului și a muzicianului. Magie față de care unii pot fi refractari.

Ne aflăm aici foarte aproape de experiența concretă, foarte departe însă de „gîndirea rațională". Și toate acestea nu tind, de fapt, spre un fel de reabilitare a formelor substanțiale? Nu trebuie oare să ne temem că, dincolo de această lume iluzorie de calități, se reconstituie o pseudo-fizică cu fluide ce se solidifică sau se învălmășesc? „Calitatea" este interpretată în acest caz drept o forță — o entitate obiectivă . . .

Ceea ce presimt cu ardoare este faptul că această calitate este legată de existență, departe de a putea fi interpretată drept un predicat. În fond, relația cu corpul meu (cuvîntul „relație" este, bineînțeles, impropriu) nu este oare și ea o posesie intransmisibilă?

Dificultatea fundamentală persistă; vorbesc de acea calitate ce nu poate fi gîndită: prin urmare, într-un anumit fel o gîndesc.

28 februarie 1923 — O remarcă ce mi-a venit ieri în minte poate înlătura cel puțin în parte această dificultate. Se întîmplă deseori ca spiritul să opună unei idei determinate o anumită cantitate de experiență ce îi este dată, dar nu sub forma unei idei; de exemplu, dacă, după un moment de gîndire, spun vorbind despre cineva: „nu este bun" sau „este inteligent". Cum este posibil acest contrast? Să nu imaginez oare o experiență, pe care cuvintele *bun* sau *inteligent* să o exprime corect? Îmi *simt* experiența reală ca fiind distinctă sau nu de această experiență imaginată. Dacă lucrurile stau astfel, cuvîntul

Scanned with CamScanner

(sau ideea) servește doar drept mijlocitor între două experiențe dintre care una este dată, cealaltă imaginată. Trebuie, deci, să admitem că această calitate este asimilabilă unei astfel de „cantități" ne-conceptualizate? Ezit să o afirm.

Reflectez în acest moment la farmec; este cu siguranță o calitate de acest ordin, simțită pe dată ca o evidență. Remarc faptul că *nu avem farmec pentru noi înșine;* farmecul tinzînd să dispară, în măsura în care cel care îl resimte descoperă că ființa ce îl exercită este conștientă de acest lucru.

Se pare că o ființă are cu atît mai puțin farmec, cu cît există mai puțină gratuitate în felul său de a se purta; cu cît atenția sa este orientată spre scopuri precise, determinabile; de aceea, un bărbat are în general mai puțin farmec decît o femeie sau un copil. J., vorbind despre copiii lipsiți de farmec, obișnuiește să spună că ei sînt „prea exacți", și acest cuvînt exprimă bine absența unui „halou" în jurul actelor sau al cuvintelor. — Nimic mai puțin susceptibil de a fi dobîndit[1]. În fond, există un fel de voință ce exclude cu totul farmecul; cea care implică o *tensiune*. Farmecul reprezintă o anume prezență a persoanei în jurul a ceea ce face și a ceea ce spune.

Un copil foarte mic nu are încă farmec; farmecul nu apare decît acolo unde este simțită direct limita ce separă o ființă de ceea ce ea face. Este un dincolo. Motiv pentru care nu ar putea avea nici un echivalent etic; o ființă nu are farmec, decît dacă se află dincolo de virtuțile sale, dacă ele apar ca izvorînd dintr-o sursă îndepărtată, necunoscută.

---

[1] S-ar spune chiar că farmecul se opune vieții, în măsura în care aceasta este achiziție și uzură. Nu am putea oare, pornind de aici, să întrezărim categorii noi? Opoziție posibilă între existența propriu-zisă și viață (cf. însemnarea din 1 martie 1923). Foarte vag.

Scanned with CamScanner

El nu poate apărea în plan sensibil, decît pentru indivizii ca atare; în chiar esența sa, el nu poate fi recunoscut și nici cunoscut. Absurditatea unei cercetări asupra farmecului; înțeleasă ca element al unei remarci, afirmația „X are" sau „avea farmec" se desființează singură[1].

Simt că opoziția aceasta dintre *prezență* și *acțiune* are o importanță enormă; este o cheie.

Poate exista un farmec negativ, o antipatie resimțită pozitiv, o repulsie ce își are temeiul în ființa însăși? Nu mă pot împiedica să nu o cred. Nu cred însă că o ființă ce are farmec pentru unii poate fi pentru alții obiect de repulsie, doar poate în sens moral.

Incompatibilitate între farmec și indiscreție, și bucuria debordantă: sufletul este mai puțin prezent, de îndată ce se proiectează.

1 martie 1923 — Farmecul este mai mult decît o aparență?

Trebuie să înțelegem că aici realitatea *este* aparența: farmecul nu poate fi separat de actul de a fermeca. Nu am înțelege nimic, dacă am vedea în el revelația unei anumite calități conceptualizabile.

Îndrăznesc în încercarea mea este efortul de a lega farmecul de ceea ce este mai metafizic în persoană, de acea calitate ireductibilă și neobiectivabilă care, fără îndoială, nu este decît un alt aspect a ceea ce numim existență. Ce se întîmplă însă cu această calitate la o ființă lipsită de farmec? Simt în mod confuz că o astfel de întrebare nu are sens; asimilăm această calitate unui resort, unei armături; dar tocmai astfel nu trebuie să ne-o imaginăm. Această armătură nu ar reprezenta decît un minimum logic de condiții, un rudiment conceptual. De fapt, atît timp cît mă limitez a proceda prin implicare, a

[1] Ar fi grotesc, de exemplu, să fie inclusă într-un necrolog.

Scanned with CamScanner

spune de exemplu: „X trebuie *să aibă* şi el într-o formă oarecare ceea ce îmi apare la Y drept farmec", înseamnă a nu părăsi domeniul cuvintelor. Mi se pare că nu poate fi vorba aici decît de o experienţă directă, de o revelaţie. Pot spune foarte bine că nu există nimeni care să nu poată, pentru o clipă, să se perceapă sau să se simtă în stare să îşi transgreseze propriul dat; dar, spunînd aceasta, fac dovada unui act de credinţă; căci nu sînt eu însumi cu desăvîrşire un individ decît prin acest credit infinit, pe care îl acord celorlalţi indivizi.

Apropiere între existenţă şi valoare: există o valoare nesfîrşită în faptul de a-l simţi pe altul ca prezent, o valoare nesfîrşită a contactului ca atare.

Cuvîntul „prezenţă" mi se pare mai puţin înşelător decît cel de „calitate"; de fapt, tocmai printr-o magie a imaginaţiei tind în mod aproape fatal să interpretez ca pe o calitate, apoi ca pe un predicat, ceea ce nu este în realitate decît un mod al celuilalt de a-mi fi dat mie. Există aici un fel de labirint al gîndirii: într-adevăr, cum să nu caut să leg această experienţă privilegiată pe care o am despre un altul de o calitate ce îi este specifică? Nu cîştigăm însă nimic procedînd astfel, şi riscăm chiar, la urma urmei, să denaturăm însăşi această experienţă. Aceste reflecţii luminează dintr-o parte teoria lui *tu*. De evidenţiat gratuitatea, inexplicabilul existente într-o astfel de experienţă. Ar fi contradictoriu să ne întrebăm, de exemplu, în ce condiţii un *el* poate deveni un *tu*. De arătat, de asemenea, diferenţa ireductibilă dintre prezenţă şi obiectivitate. Întîlnesc aici însemnările mele despre golul lăuntric, sentiment al unei absenţe, sau mai degrabă al unei non-prezenţe: pămîntul nu se mai aude sub paşii mei; lumea devine strîmtă şi transparentă. Nu mai există nici rezistenţă, nici elasticitate; eu însumi nu îmi mai opun nici o rezistenţă, nu mai aştept nimic nici de la

Scanned with CamScanner

mine, nici de la evenimente. Plictis legat de o anumită conştiinţă aşa-zis peiorativă a inteligibilităţii, a „totalităţii conforme naturii".

Substituind însă prezenţa calităţii, nu riscăm oare să ajungem în sfîrşit la o noţiune pur subiectivistă a sentimentului de prezenţă? Cred că şi în acest caz riscăm să ne lăsăm intimidaţi de dileme fictive.

2 martie 1923 — Cînd opunem fiinţei înseşi atitudinea adoptată faţă de ea, ne reprezentăm această fiinţă ca pe un fel de obiect, în faţa căruia s-ar cuveni să ocupăm o anumită poziţie. Dar individul nu poate tocmai să fie asimilat unui lucru susceptibil să se manifeste conform unor perspective variabile şi complementare. Cu cît o fiinţă devine pentru noi mai reală, mai prezentă, cu atît mai puţin considerăm că putem să o surprindem din toate perspectivele. Numai în acest moment ni se revelează infinitul cuprins în orice realitate spirituală şi trebuie să admitem că cel mai adesea vorbim despre acest infinit fără să credem în el. Dacă lucrurile stau astfel, primejdia subiectivistă este într-adevăr îndepărtată, căci nu mai poate fi vorba de a opune realităţii masive, invariabile a fiinţei-obiect atitudinile contingente pe care un mobil inteligent le-ar adopta faţă de ea. Trebuie realizat un anumit acord lăuntric între cele două *fiinţe*, pentru ca revelaţia aceasta să fie posibilă. Rolul *maturităţii*. În ordinea obiectelor, nu există mai multă revelaţie decît mister: sînt două noţiuni complementare.

5 martie 1923 — În urma unei conversaţii cu B. a trebuit să recunosc că este absurd să vorbim despre *un* „tu" şi să înţeleg astfel substantival ceea ce este de fapt însăşi negarea oricărei substanţialităţi. În realitate, obiectivez, după ce l-am izolat, un anumit aspect al unei ex-

Scanned with CamScanner

perienţe, care este cea a intimităţii; desprind în sînul lui *noi* elementul „non-eu" şi îl numesc „tu". În mod automat, acest element tinde să se întruchipeze în *el;* şi doar în măsura în care reuşesc să retrăiesc pe urmă această experienţă, îmi este posibil să rezist acestei tentaţii. Pot însă să mă întreb asupra imuabilităţii acestui „tu", fără să îl preschimb în „el"? „Mereu acelaşi!" Exclamaţia aceasta spontană nu implică oare dispariţia intimităţii, ieşirea din *noi?*

Ajungem astfel să ne întrebăm dacă intimitatea nu constă întotdeauna în sfîşierea învelişului personal, dacă ea nu este o participare la o viaţă mai vastă, în sînul căreia anumite distincţii dispar. Trebuie să admitem că cei pe care îi numim prietenii noştri au funcţia sau privilegiul de a ne elibera oarecum de propria persoană înţeleasă în sens strict? A iubi pe cineva înseamnă a te înălţa la un nivel, la care nu mai există cineva pe care îl iubeşti? În ceea ce mă primeşte, refuz cu tărie această interpretare care, depersonalizînd iubirea, o îneacă în nedeterminare.

Cu cît înaintez, cu atît sînt frapat mai mult de faptul că preocupările epistemologice tind să considere spiritul ca nefiind în stare să rezolve şi nici măcar să pună problema iubirii. Într-adevăr, teoria cunoaşterii îşi propune cu precădere să definească şi totodată să fundamenteze obiectivitatea; ea gravitează în jurul ideii de obiect; ea postulează deci cel puţin posibilitatea subiectului de a desprinde în sînul experienţei sale concrete tot ceea ce nu implică vreun aport personal din partea sa; aceasta lăsînd de altfel deoparte problema *metafizică* de a şti în ce fel un obiect poate fi prezent pentru un subiect. Raportul subiect—obiect este presupus de orice epistemologie. Dar dacă acest postulat este menţinut, iubirea apare aproape inevitabil ca o anumită atitudine contigentă adop-

Scanned with CamScanner

tată de subiect faţă de obiect. Pe această cale, însă, adevărata problemă este eludată, nu rezolvată; căci ea constă tocmai în a afla în ce fel iubirea poate fi raportată la o fiinţă individuală şi dacă este imposibil ca între iubirea adevărată şi fiinţa iubită să se stabilească în fapt o legătură reală. Această imposibilitate nu ar putea fi demonstrată decît cu condiţia de a nu fi presupusă, aşa cum de fapt este aici.

Ceea ce măreşte dificultatea este faptul că realitatea unei fuziuni sentimentale nu pare a putea fi stabilită în mod empiric, cel puţin dacă admitem că nu există experienţă posibilă pentru mine decît cea referitoare la mine însumi, la „stările" mele, pe scurt că nu pot percepe obiectul decît cu condiţia să devină, într-un fel, eu însumi. Se va spune că realitatea şi reciprocitatea sînt aspecte distincte şi că un sentiment trebuie să poată fi real, fără ca pentru aceasta să posede o oarecare transcendenţă în raport cu cei care îl trăiesc? Dar atunci cum să distingem sentimentul *real* de sentimentul lipsit de realitate? În acest domeniu trebuie să spunem că a fi real înseamnă a fi trăit — nimic mai mult?

Totuşi, admitem cu toţii că ne putem înşela asupra lucrurilor pe care le resimţim. Problema încă subzistă.

6 martie 1923 — De ce considerăm atît de firească posibilitatea de a ne înşela asupra propriei stări organice? Deoarece avem ideea că, în acest caz, în organism se petrece altceva decît ceea ce credem. Imaginea, vizuală în fond, pe care ne-o formăm despre realitate ne permite să dăm o semnificaţie clară distincţiei dintre ceea ce este real şi ceea ce nu este decît aparent: definim atunci *ceea ce se petrece în realitate* drept ceea ce un observator dotat cu aparate potrivite este în stare să constate. Lucrurile nu stau la fel în cazul sentimentelor: nu ne ima-

Scanned with CamScanner

ginăm ceea ce se petrece în mod real; acest *happening* real nu este reprezentabil, el nu ne apare ca susceptibil de a fi constatat de un observator, oricît de bine dotat ar fi. Trebuie însă să abordăm cu hotărîre postulatul însuşi: A) este adevărat că se poate spune *se întîmplă în realitate* doar referitor la ceea ce este susceptibil de a se fixa pe retină? Nu credem, deoarece admitem că există cel puţin o devenire psihologică. Trebuie atunci să ne mulţumim cu această nouă afirmaţie; B) nu există diferenţă definibilă între aparenţă şi realitate, decît în măsura în care reflecţia se exercită asupra unor evenimente ce permit o reprezentare? (sau în măsura în care ideea unui observator absolut poate apărea în mod justificat). — Este însă uşor de văzut că ideea unui observator absolut este cu totul contradictorie; cine spune observator, spune punct de vedere, spune perspectivă; ţine de esenţa unui eveniment reprezentabil de a se putea prezenta conform unor perspective infinit variabile, şi a unor relatări rezumative susceptibile de a se eşalona, dacă putem spune astfel, la nesfîrşit. Orice observaţie nu reprezintă decît o anumită perspectivă sau o anumită succesiune de perspective asupra unui lucru care nu poate să nu fie gîndit ca ireductibil eterogen în raport cu aceste perspective. Nici una din aceste perspective nu poate fi considerată absolută: cea mai amănunţită nu este în mod necesar cea mai adevărată (de exemplu o pictură impresionistă în care detaliul nu trebuie să fie perceput ca atare). Dar afirmaţia de la punctul B nu ar putea avea o justificare, decît dacă ideea unei reprezentări absolute ar putea să fie ea însăşi admisă în mod îndreptăţit. Presupunînd că propoziţia B este adevărată, va trebui să tragem de aici concluzia că distincţia dintre aparenţă şi realitate este ea însăşi dependentă de un decret arbitrar (şi în fond con-

Scanned with CamScanner

tradictoriu) al spiritului. De aici se desprinde concluzia conform căreia:

Fie nu are nici un sens să vorbim de ceea ce se întîmplă în realitate, să opunem *happening*-ul real *happening*-ului aparent.

Fie, dacă această formulare are vreun sens, ea nu ar putea fi privită ca desemnînd o succesiune de evenimente susceptibile de a dobîndi o figurație spațială.

7 martie 1923 — De fapt, se pare că ajungem la o completă răsturnare a concepțiilor spontane asupra raporturilor dintre aparență și realitate. Dacă există un *invariant* real în funcție de care interpretările pot fi considerate incorecte, acest invariant nu pare susceptibil de a fi privit drept reprezentabil, el fiind mai degrabă de ordinul *sentimentului* ce nu poate fi decît transpus (mai mult sau mai puțin fidel) în imagini. Va trebui să vedem dacă acest lucru nu este de natură să lumineze raporturile dintre „el" și „tu". Problema de a ști dacă acest invariant poate fi considerat drept un eveniment este întru totul secundară.

Cu alte cuvinte, realismul nu ar putea fi justificat decît pentru sentiment: doar acesta ar putea fi interpretat drept o realitate compactă, transcendentă în raport cu interpretările relative pe care le suscită.

Trebuie să admitem că ne aflăm astfel puși în fața unei întrebări teribil de stînjenitoare: în ce fel un sentiment poate fi confruntat cu o idee asupra acestui sentiment? Mi se pare că lucrul acesta este posibil doar cu condiția ca această idee, acționînd ca putere de sugestie, să ne facă să trăim măcar umbra sentimentului pe care pretinde a-l desemna. Putem alege exemple foarte simple pentru a arăta ce înseamnă aceasta: cineva mă întreabă: ți-e foame? Răspund: nu. Starea mea cenestezică respinge

Scanned with CamScanner

calificativul foame, însă doar pentru că acest cuvînt suscită în mine, oricît de vag ar face-o, o altă stare ce nu coincide cu cea pe care o resimt în prezent. Va fi cu mult mai greu (poate chiar imposibil) să răspundem la întrebarea: îl iubeşti? deoarece cuvîntul este departe de a evoca o stare simplă, clar sesizabilă, cu care am putea confrunta starea resimţită iniţial. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care ne putem înşela în legătură cu ceea ce resimţim: eroarea constă, de fapt, într-o *calificare improprie;* iar această eroare de calificare ţine de faptul că ne facem o idee schematică despre un sentiment. Cu cît un sentiment va fi mai complex, cu atît aceste erori de calificare vor fi mai posibile.

Totuşi, este vorba aici doar de o problemă de cuvinte, de denumiri? Să luăm un exemplu: cred că nutresc faţă de X o aversiune dezinteresată, iar *în realitate,* îl invidiez; mă înşel deci în privinţa adevăratului caracter al acestui sentiment. Ce să înţelegem prin aceasta?

Din momentul în care interpretez, în care calific un mod de a simţi, adopt în raport cu acesta o atitudine dialectică, încetez pur şi simplu să resimt. Substitui sentimentului o anumită idee referitoare la sentiment — o anumită schemă; regăsim însă aceeaşi întrebare: în ce fel poate fi o idee despre sentiment mai exactă decît alta? Totul se petrece ca şi cum ne-am referi la un anumit catalog, la o anumită claviatură afectivă.

8 martie 1923 — Toate acestea sînt echivoce, deoarece în fond nu ştim prea bine ce este *o idee despre un sentiment,* nu sîntem nici măcar foarte siguri dacă o astfel de idee este posibilă. La drept vorbind, mi se pare că analogia dintre sentiment şi boală poate fi dusă destul de departe şi că diagnosticul este posibil în ambele ca-

Scanned with CamScanner

zuri în aceleași condiții: el presupune determinarea simptomelor; doar datorită acestor repere este posibilă recunoașterea, adică de fapt subsumarea. Dificultatea nu este însă în întregime rezolvată: cine spune subsumare, spune concept; nu pot spune prietenului meu: „Față de persoana respectivă nutrești un sentiment de dragoste și nu, așa cum crezi, o prietenie respectuoasă sau o curiozitate dezinteresată" decît cu condiția să am o anumită idee universală despre iubire. Mi se va spune că nu este o idee, ci o experiență; distincția aceasta nu duce însă nicăieri: experiența are rol de idee, de îndată ce ea este desprinsă din contextul particular care o face să fie „a mea".

Aceste remarci nu ne permit însă să eliminăm cu totul ideea unei „claviaturi afective"; căci calificarea improprie a modului meu de a simți rămîne posibilă; la fel cum se poate să dau numele de dragoste unui sentiment ce nu este decît o afecțiune puternică, și este chiar imposibil *a priori* să concep care ar putea fi condițiile sau garanțiile de infailibilitate în acest domeniu; or, nu are sens să vorbim de improprietate decît cu condiția de a presupune pe cineva „competent" care, nutrind același sentiment pe care îl nutresc eu însumi, l-ar numi altfel. Ce este competența, dacă nu faptul de a poseda un set de experiențe însoțite de denumirile ce se potrivesc fiecăreia? Dacă declarăm drept contradictorie ideea unui judecător competent care s-ar pune în locul meu pentru a resimți ceea ce resimt eu, va trebui pur și simplu să tragem concluzia că în acest domeniu nu este posibilă nici o eroare de denumire și că orice sentiment poate fi numit oricum. Dar această ipoteză este contradictorie, deoarece numele este un mijloc de comunicare (de așezare împreună); va trebui, deci, să mergem mai departe și să

Scanned with CamScanner

afirmăm că orice sentiment este inefabil și nu ar putea servi în mod justificat drept materie pentru un discurs. Un „discurs despre sentimente"[1] nu este posibil decît dacă postulăm independența, cel puțin relativă, a sentimentelor în raport cu subiectele ce le nutresc, dacă admitem că un sentiment își păstrează natura chiar și în cazul în care este desprins din contextul său individual: poate că ideea despre acest sentiment nu este decît însuși sentimentul astfel eliberat, și atunci problema de a ști în ce fel se prezintă conștiinței sentimentul astfel dezlegat ar fi o simplă problemă psihologică secundară. Pe de altă parte însă, va trebui să recunoaștem că devine din ce în ce mai greu să știm despre ce vorbim, pe măsură ce discutăm despre sentimente ce fac și mai mult corp comun cu subiectul, ceea ce are cu siguranță consecințe importante.

Ce concluzie putem trage referitor la problema pe care am examinat-o în aceste zile (distincție între ceea ce simt și ceea ce cred că simt)? În ce constă cu exactitate diferența dintre interpretarea mea și aceea pe care ar da-o un subiect competent? Cred că trebuie să admitem că acesta ar adopta față de sentiment o poziție diferită de a mea, o poziție *dezinteresată;* poate că orice eroare constă aici în interesul propriu subiectului; am întîlni astfel freudismul.

Va trebui să spunem că de îndată ce reușim să ne gîndim sentimentul, adică să îl interpretăm drept nefiind al nostru, să ne dezinteresăm de el, îl surprindem în adevărul său? Iar pe de altă parte, această independență a sentimentului în raport cu subiectul (singura ce ne permite să îl gîndim) este oare legată de ceea ce B. numește realitatea sa? Ceea ce este foarte important de examinat.

---

[1] La fel, o patologie nu este posibilă decît în măsura în care există boli și nu doar bolnavi.

Scanned with CamScanner

Trebuie, de altfel, să fim atenți la ambiguitatea cuvîntului „independență". Independența se poate defini fie în raport cu subiectul însuși, fie în raport cu caracteristicile sale individuale: mi se pare că doar a doua alternativă trebuie reținută aici.

Nu am mai putea astfel confunda independența cu transcendența. Am putea merge mai departe în acest sens și să spunem că un sentiment are cu atît mai multă realitate cu cît îl putem trasforma mai puțin în propria-i idee, cu cît mai puțin îl desprindem de contextul său? Nu cred să fie adevărat. Dragostea lui Romeo pentru Julieta îi apare cu certitudine drept *iubire*; ceea ce este adevărat este faptul că sentimentul real se manifestă ca fiind cu totul nou; inedit, fără precedent, ireductibil oricărei experiențe anterioare în care l-am putea integra.

9 martie 1923 — În fond, mă întreb dacă nu cumva am depus atîta osteneală pentru a mă ocupa de un loc comun. Pentru a recunoaște un sentiment, trebuie să-l fi nutrit dacă nu în mod direct, spontan, cel puțin în imaginație. Este adevărat, așa cum am spus-o, că recunoașterea aceasta nu se poate realiza decît prin determinarea unor simptome; presupunînd, ceea ce este îndoielnic, că există un sentiment pur, nu vedem cum ar putea oferi prilejul unei recunoașteri. Ceea ce ar trebui totuși examinat mai îndeaproape; nu sîntem însă siguri de interesul pe care l-ar putea suscita această problemă.

Ceea ce este sigur este faptul că recunoașterea aceasta (și această desemnare) nu sînt posibile decît în măsura în care sentimentul este ceva pe care îl *avem*, la fel cum avem gripă sau rujeolă. Observația ne face să credem că se poate, că trebuie să existe un fond afectiv în noi înșine, pe care nu îl putem recunoaște și caracteriza astfel din punct de vedere conceptual; ba mai

Scanned with CamScanner

mult, nu ni-l putem opune nouă înșine pentru a-l interpreta drept obiect. Nu vedem în ce fel sentimentul ar putea să nu fie întreţesut într-o oarecare măsură într-o pînză afectivă, pe canavaua căreia s-ar distinge. Această canava însă se confundă într-un fel cu mine însumi[1], neputîndu-mi face deci o idee despre ea. Sau cel puţin această posibilitate este legată de o capacitate de mutaţie lăuntrică şi de metamorfoză oarecum, care este foarte rară. Mă gîndesc la Proust în acest moment, la care cele două vocaţii sînt legate într-un mod atît de evident.

Nu ar trebui, oare, să credem că cu cît reuşim să transformăm sentimentele în idei, adică să le interpretăm drept afecţiuni generice, dacă putem spune astfel, dar care nu depind de ceea ce avem mai individual în esenţa noastră — cu atît este mai firesc să le considerăm drept ireale, drept non-transcendente? Cu alte cuvinte, s-ar putea ca reflecţia să aibă puterea de a opera asupra sentimentelor într-un mod, la drept vorbind, destructiv; ar fi perfect adevărat să spunem că cu cît ea se exercită mai mult, cu atît afirmaţia subiectivistă (care se află la baza oricărei epistemologii) tinde să îşi confere sieşi propria justificare. Iată exact ce vreau să spun: independenţa relativă a sentimentului faţă de subiectul ce îl nutreşte nu poate fi decît obiect de gîndire pentru subiect; acesta nu o recunoaşte decît cu condiţia să adopte în el însuşi o anumită atitudine exterioară faţă de sentimente; dar în măsura în care el adoptă această atitudine, nu le privează ipso facto de transcendenţa lor iniţială? Într-adevăr, nu trebuie să uităm că nu am putea considera un sentiment (sau *a fortiori* legătura care îl uneşte de persoană) ca fiind cu totul independent de mo-

[1] Cu alte cuvinte, am putea compara acest sentiment fundamental cu o axă de referinţă, care ca atare nu poate fi raportată la mine; de reluat, poate, acest lucru.

Scanned with CamScanner

dul în care îl concepe subiectul; este imposibil să privim sentimentul ca „neținînd cont deloc" de judecata prin care subiectul se referă la el[1].

De fapt, ce se desprinde din aceste reflecții sinuoase? Și, mai ales, ne permit ele să răspundem la întrebarea inițială — aceea de a ști cum se face că mă înșel asupra sentimentelor mele? Mi se pare că da. Trebuie să răspundem că erorile referitoare la natura unui sentiment sînt posibile în măsura în care admitem că pot să existe *idei despre sentimente*, cu alte cuvinte faptul că, fără a fi degradat prea mult, un sentiment poate fi interpretat drept ceva pe care îl *avem*, pe care îl *am*, de exemplu, dar pe care altcineva l-ar putea *avea* la fel de bine ca și mine. Din acest punct de vedere, nu este deloc un fapt contradictoriu de a-mi substitui mie însumi prin gîndire un alt subiect care, nutrind același sentiment ca și mine, ar fi mai capabil să-i recunoască natura: (nu există o diferență de esență între un sentiment și un miros, de exemplu, pe care un altul le-ar identifica mai bine decît mine). Ceea ce nu mi se pare doar un lucru cîștigat, dar într-adevăr de necontestat. În schimb, problema de a ști ce trebuie să gîndim despre *realitatea* unui sentiment astfel conceput rămîne cu totul neclară. Ipoteza pe care am formulat-o în această dimineață se poate exprima astfel: cînd mă disting de sentimentele mele, cînd mă gîndesc pe mine ca pe cineva care *are* aceste sentimente, în aceeași clipă le privez pe acestea de orice caracter ontologic; ele nu mai sînt decît „raportate" la niște obiecte, precum

---

[1] Mă întreb, pe de altă parte, dacă persoana nu ar fi în întregime o ficțiune pe care o plăsmuim pe măsură ce interpretăm tot mai mult sentimentele drept lucruri pe care le „avem", pe care „cineva" le are; acesta este motivul pentru care este poate imposibil să concepem un raport între persoană și un sentiment, care ar fi considerat ca într-adevăr fundamental *(stofflich)*; ceea ce am numit *Ur-Gefühl*.

Scanned with CamScanner

percepțiile. De fapt, acest caracter ontologic nu ar aparține decît unei experiențe indivizibile, pe care reflecția o scindează și o mutilează.

16 martie 1923 — În fond, totul se reduce la distincția dintre ceea ce *avem* și ceea ce *sîntem*. Este însă teribil de greu să o exprimăm sub formă conceptuală și totuși trebuie să o putem face. Ceea ce *avem* manifestă în mod evident o anumită exterioritate față de noi înșine. Această exterioritate nu este totuși absolută. În principiu, ceea ce *avem* sînt lucrurile (sau ceea ce poate fi asimilat *lucrurilor* și în măsura exactă în care această asimilare este posibilă). Nu pot *avea* în sensul strict al cuvîntului decît ceva ce posedă o existență pînă la un anumit punct independentă de mine. Cu alte cuvinte, ceea ce am mi se adaugă; mai mult chiar, faptul de a fi posedat de mine se adaugă altor proprietăți, calități etc., ce aparțin lucrului pe care îl am. Nu *am* decît ceva de care pot dispune într-un anumit fel și în anumite limite, altfel spus în măsura în care pot fi considerat drept o putere, drept o ființă dotată cu putere. Nu pot transmite decît ceea ce am. Dacă, prin întîmplare, o putere este transmisibilă, va trebui să deducem de aici că puterea aceasta îndeplinește față de un eu mai substanțial aproape aceeași funcție ca și tocul meu de scris (tocul pe care îl *am*) față de această putere. Dacă într-adevăr categoria ființei are valoare, înseamnă că există ceva intransmisibil în realitate.

3 mai 1923 — Îmi recitesc însemnările din 16 martie; ideea exprimată acolo nu mi se pare criticabilă ca atare. Ar trebui acum să ne întrebăm dacă acest ceva intransmisibil poate fi individual. Problema are o importanță fundamentală, nefiind ușor de pus în termeni clari. Mi se pare evident că, dacă am reușit să elucidăm noțiunile ex-

Scanned with CamScanner

trem de confuze ce se împletesc aici, am ajunge, dacă nu să rezolvăm probleme ca de exemplu cea a eredității psihologice, cel puțin să recunoaștem în ce măsură ele comportă o soluție experimentală, ceea ce ar fi deja important.

Un prim punct este capital: putem concepe o transmisie fără ajutorul unui vehicul material? (este evident că atunci cînd vorbim despre ereditate psihologică, concepem sau imaginăm mai mult sau mai puțin explicit un suport material al calităților transmise). Mi se parte sigur că nu; iar cazul transmisiei unui mesaj care comportă o emisie la origine și o recepție la capăt este tipic pentru ceea ce înțelegem prin transmisie (cu condiția să lăsăm deoparte finalitatea acesteia). Dacă lucrurile stau astfel, o calitate nu poate fi transmisă decît în măsura în care ea poate fi privită ca *aderînd* la un element transmisibil, și este aproape inutil să mai remarcăm cît de neclară este ideea de aderență. În fond, nu putem concepe senzația ca transmisie decît în măsura în care înțelegerea noastră folosește această idee în mod implicit. Această „aderență" este un fel de echivalent mai ambiguu al transcrierii și al retranscrierii mesajului.

Nu ar exista, deci, nimic intransmisibil în mine decît ceea ce nu ar putea fi privit în nici un fel ca un atribut (o proprietate aderentă) al unui suport material. Acest ceva intransmisibil, admis în mod ipotetic, nu ar putea fi definit cu claritate ca fiind ceea ce *îmi aparține doar mie*; dimpotrivă, poate fi transmis doar ceea ce îmi aparține, ceea ce *am*.

24 mai 1923 — Înainte de toate, trebuie să rezolvăm eterna dificultate menționată la începutul însemnărilor mele din 2 februarie 1922: cred că elementele soluției sînt răspîndite în însemnările din ultimii trei sau patru ani; nu trebuie decît să le sintetizăm. Ce valoare

Scanned with CamScanner

să atribuim afirmației: acest Tu absolut nu există? Cred că nu ar fi cazul să stabilim că afirmația este contradictorie în sine, că non-existența este incompatibilă cu conținutul unui Tu absolut, ci mai degrabă că ea este nesemnificativă, deoarece concepția cuprinsă în: „ACEST Tu absolut" este ea însăși contradictorie; astfel că non-existența este predicație a unui subiect ce nu este gîndit cu adevărat. De fapt, ar fi vorba de a determina totala lipsă de sens a atitudinii polemice în cazul în care aceasta vizează ceea ce voi numi, impropriu de altfel, raportul religios. Acest lucru este extrem de important; ceea ce ar însemna că, din momentul în care adoptăm o atitudine polemică față de obiectul religios, acesta își schimbă natura.

Cele spuse se precizează astfel: în fond, pornim întotdeauna în discuțiile noastre metafizice de la un simbol vizual; cel al unui obiect ce rămîne ceea ce este, care nu își schimbă natura cînd ne îndepărtăm de el continuînd să-l privim; admitem chiar, pe drept cuvînt sau nu, și fără să precizăm în vreun fel această idee, că există a poziție optimă de unde vom avea cea mai bună vedere posibilă asupra acestui obiect. Nu ar trebui oare să afirmăm că „raportul religios" nu poate fi privit în nici un fel ca un obiect de acest tip?

Mai concret: să presupunem că privesc un peisaj împreună cu un prieten; și că prietenul meu îmi arată la orizont ceea ce bănuie a fi un munte; s-ar putea întîmpla ca, avînd o vedere mai bună decît a lui, sau fiind doar mai bine informat în legătură cu topografia regiunii, să-i spun: „*Muntele tău* este un nor". Iată, cred, comparația-tip ce nu se poate aplica în domeniul religios: mi se pare că nu voi putea niciodată spune unui credincios „Dumnezeul tău este... un nor", fără să comit un paralogism. În primul caz, într-adevăr, este vorba de o lume ce ne

Scanned with CamScanner

este comună, mie și prietenului meu; vorbim de același lucru și ocupăm față de acest lucru poziții strict comparabile (a căror *caracteristică fundamentală este faptul că sînt substituibile între ele*) și în mod concret, pentru a judeca corect, voi lua locul prietenului meu, mă voi situa chiar, dacă este posibil, în aceleași condiții optice ca ale sale (îi voi împrumuta binoclul etc.). Dimpotrivă, în ordinea religioasă acest schimb este prin definiție imposibil: nu mă pot pune în locul prietenului meu și aceasta pentru o mulțime de motive, dintre care cel mai evident este faptul că el *nu este diferit de locul său*, el *fiind* chiar acest loc (ceea ce este la fel de limpede în dragoste de exemplu: nu pot spera să o văd pe iubita prietenului meu cu ochii lui, fără *să devin* prietenul meu: și îmi va fi, prin urmare, imposibil să apreciez această femeie în alt fel decît el).

Trebuie să acceptăm că argumentarea aceasta, oricît de infailibilă ar fi, ne lasă spiritul pradă unui fel de iritare legată întotdeauna de însăși noțiunea de existență.

Putem relua, bineînțeles, toate argumentele pe care le-am dezvoltat altă dată cu privire la imposibilitatea unei cercetări căreia de fapt ateismul, de orice natură ar fi el, nu face decît să îi rezume concluziile (acesta nu este Dumnezeu, nici acela, iar acela nici atît; deci, . . . etc.). Dar chiar dacă îi recunoaștem valoarea, rămîne o dificultate enormă: „Convenim asupra faptului, ni se va spune, că nu putem surprinde credința ca atare; dar tocmai de aceea ea reprezintă pentru noi un reziduu, de care nu trebuie să ținem seama; ea nu poate fi respinsă, ea nu poate fi *nici măcar* respinsă, ea aflîndu-se sub nivelul la care este posibilă o respingere, ea fiind deci neglijabilă. În universul nostru, ceea ce nu este în stare de a deveni bunul unei comunități trebuie să fie exilat la subsolul vieții umane, precum acele senzații incomunicabile,

Scanned with CamScanner

inexprimabile, de care un om normal trebuie să învețe să facă din ce în ce mai mult abstracție". Prin urmare, fără să atribui acelui Tu absolut o obiectivitate ce i-ar ruina însăși esența, ar trebui să ne putem mîntui existența. Și în acest sens încercările mele de a disocia existența de obiectivitate își dobîndesc întreaga lor semnificație.

Existența nu este o stare, și acesta este motivul pentru care nu are sens să vorbim de o trecere de la inexistență (sau de la posibilitate) la existență. Este un alt fel de a spune că este imposibil să distingem între existent și existență. Ar trebui însă să știm dacă aceasta nu este mai mult decît o simplă formulă. Ceea ce am crezut că întrezăresc este faptul că existența ar fi capabilă să dizolve obiectul ca atare: ne oprește însă imediat ambiguitatea acestui mod de exprimare. *Existența* . . . ; nu se pune, într-adevăr, problema de a vedea în ea o calitate care ar intra în conflict cu calitățile constitutive ale obiectului.

Degeaba mă lupt cu această idee, trebuie să mărturisesc că ea îmi rămîne neclară. Am identificat altă dată existentul cu reperabilul; trebuie însă să ne dăm seama că este vorba de o *reperare sensibilă* și nu doar de o identificare. Ceea ce există trebuie să fie în același timp dat și identificat. Trebuie să ne referim aici la însemnările mele din 1917; acestea exprimau deja cu multă claritate ceea ce mi-a părut a avea un Sens limpede. Ceea ce poate atunci nu am evidențiat suficient de mult este faptul că centrul, sau, dacă vrem, experiența imediată de unde pornesc aceste *continuum*-uri nu este un simplu *feeling*, sau mai degrabă acest *feeling* este legat într-un mod de altfel *de negîndit* (și această imposibilitate a gîndirii poate fi fără îndoială demonstrată, în însemnările mele aflîndu-se chiar elementele acestei demonstrații) de re-

Scanned with CamScanner

prezentarea unui obiect care este corpul meu: eu avînd conştiinţa corpului meu, adică percepîndu-l totodată ca obiect (corp) şi ca non-obiect (corpul meu), iată în raport cu ce se defineşte orice existenţă. A afirma existenţa unei fiinţe sau a unui lucru oarecare ar însemna de fapt să spunem: această fiinţă sau acest lucru este de aceeaşi natură cu corpul meu şi aparţine aceleiaşi lumi; această omogenitate se referă însă mai puţin la esenţă (obiectivă), cît la *intimitatea* cuprinsă în cuvîntul *al meu*, corpul *meu*. Ne-am explica astfel ceea ce nu se poate defini în existenţă — deoarece pentru corpul meu faptul de a fi corpul meu nu este ceva despre care aş putea să am într-adevăr o idee, ceva conceptualizabil. Aş spune că există în faptul *corpului meu* ceva ce transcende ceea ce am putea numi materialitatea sa, ceva ce nu se reduce la nici una din proprietăţile sale obiective; iar lumea nu există pentru mine decît în măsura în care o gîndesc (cuvîntul este impropriu), în care o înţeleg ca fiind legată de mine prin acelaşi fir care mă leagă de corpul meu.

La cele spuse se adaugă faptul că lumea nu există decît în măsura în care pot acţiona asupra ei: într-adevăr, nu există acţiune decît în măsura în care eu sînt corpul meu şi încetez de a-l gîndi. Non-obiectivitatea *corpului meu* apare în mod limpede spiritului, de îndată ce ne amintim că ţine de esenţa obiectului ca atare să facă abstracţie de mine: în măsura în care face abstracţie de mine, corpul meu îmi apare ca nefiind corpul meu.

Acest rezumat este foarte important; trebuie să clarifice într-o oarecare măsură problema pusă ieri. Nu voi ajunge la aceasta decît pe căi lăturalnice.

Mă întreb acum dacă natura credinţei nu se limpezeşte pronind de la această teorie a existenţei. Credinţa nu este ea oare întotdeauna actul prin care, trecînd oarecum peste una din seriile continue ce leagă experienţa

Scanned with CamScanner

mea imediată de un fapt oarecare, interpretez acest fapt ca și cum mi-ar fi dat, în modul în care îmi este dat propriu-mi corp? De subliniat cu tărie faptul că acesta nu este obiect de credință: orice credință se înfiripă pe modelul a ceea ce nu este prin sine o credință. Dar atunci, se va spune, orice credință ar viza fapte de ordin material? Nu, căci pot concepe prelungiri nesfîrșite ale actului central, posibilități nelimitate ale viziunii etc. Abia dacă mai merită să subliniem cît de mult contribuie acestea la ceea ce voi numi metafizică senzualistă. Este cu totul evident, într-adevăr, că între existență și senzație există o conexiune foarte strînsă. Legătura cu teoria lui *tu* este și ea ușor de sesizat? Mi se pare că da, în acest moment. Să pornim de la *el*, de la *ceva: ceva* înseamnă ceea ce prezint altuia, adică îndepărtîndu-mă de el, ceea ce de fapt interpretez ca făcînd abstracție de actul prin care îl gîndesc (și vorbesc aici de o gîndire concretă, amănunțită, actuală); pun de fapt accentul pe obiectivitate, nu pe existență, dacă prin existență se înțelege ceea ce am spus mai sus. A interpreta o ființă ca făcînd abstracție de sine înseamnă oarecum a se dezinteresa de ea (chiar dacă ne concentrăm atenția asupra acestei ființe); este o atitudine ce se opune de fapt celei pe care o implică iubirea. Ar trebui să precizăm aceste lucruri. În ce măsură a interpreta o ființă ca făcînd abstracție de mine, înseamnă a face abstracție de ea? Mi se pare că răspunsul la această întrebare este foarte evident; înseamnă a o interpreta ca nefiind un *eu*, ca neposedînd acea facultate de a depinde de ea însăși, de a ține cont de sine, care se află la rădăcina existenței. Există aici totuși o neclaritate: a spune despre cineva: „Nu va face niciodată decît cum îl taie capul", nu înseamnă, interpretîndu-l drept *el*, a-i atribui totuși acea stăpînire de sine despre care vorbeam? Las de o parte acest aspect secundar. Ar trebui să

Scanned with CamScanner

recunoaștem cu claritate trecerea de la existență la prezență: și mă întreb dacă nu putem trece de la existență la valoare tocmai prin intermediul prezenței. Ceea ce are valoare nu este oare ceea ce intensifică în noi sentimentul prezenței (chiar dacă spunem că este vorba de prezența noastră sau de cea a universului — acest lucru nu are importanță). Ceea ce este esențial în aceste reflecții este faptul că ele par să facă posibilă trecerea de la metafizică la etică: valorăm cu atît mai puțin, cu cît modul nostru de afirmare a existenței este mai restrîns, mai vag, mai ezitant.

Scanned with CamScanner

CUPRINS

Introducere 5

Partea întîi 9

Partea a doua 175

Scanned with CamScanner

MARI FILOSOFI CREȘTINI AI SECOLULUI XX

● relația libertate umană – libertate divină: misterul central al religiei creştine ● problema convertirii ● motivul harului ● istoria religiei şi istoria în general ● miracolul – funcție a sfințeniei ● principiul rugăciunii ● rațional și irațional ● suflet şi trup ● tema timpului ● visul nemuririi ● însemnare asupra telepatiei ● memorie şi uitare ● posibilitatea predicției ● credinciosul şi necredinciosul ● paralela: iubire – credință ● rugăciune şi idolatrie ● problema ființei ● tema culpabilității ● ateismul dogmatic ● rugăciunea – care „sporește" ființa ● triada eu – tu – el ● credința, ca putere de adeziune la ființă ● condiția religiei: „să nu îți ai centrul în tine ci în Dumnezeu" ● gîndirea metafizică a morții ● vizionarii şi fenomenul telepatiei ● problema „spiritistă" ● asupra quietismului ● voința divină ● pesimismul ca filosofie a decepției ● ideea creştină a valorii infinite a sufletelor ● trecerea de la metafizică la etică ●

ISBN 973-97051-6-2

Preț 6500 Lei

GABRIEL MARCEL

Scanned with CamScanner